

Tilburg University

Het begrip 'Ruach Ra'a' in de rabbijnse responsliteratuur van na 1945

Mock, Leon

Publication date:
2015

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Mock, L. (2015). *Het begrip 'Ruach Ra'a' in de rabbijnse responsliteratuur van na 1945: Een casestudy in de relatie tussen kennis over de fysieke wereld en traditionele kennis.* [, Tilburg University]. [s.n.].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Het begrip 'Ruach Ra'a'
in de rabbijnse responsaliteratuur
van na 1945: een casestudy in de relatie
tussen kennis over de fysieke wereld en
traditionele kennis

*Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan Tilburg
University op gezag van de rector magnificus,
prof. dr. E.H.L. Aarts, in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van een door het college voor promoties
aangewezen commissie in de aula van de Universiteit
op dinsdag 1 december 2015 om 14.15*

door

Leon Mock

geboren op 11 augustus 1968 te Amsterdam.

PROMOTORES

Prof. dr. M.J.H.M. Poorthuis

Prof. dr. S.Z. Berger z.l. (ב"ר)

Overige leden van de Promotiecommissie:

Prof. dr. G.A.M. Rouwhorst

Prof. dr. A. Houtman

Prof.dr. I.E. Zwiep

Dr. H.L.M. Ottenheijm

Rabbijn drs. A.W. Rosenberg

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord

Inleiding

Probleemstelling	XVI
Onderzoeksvraag en doel	XVII
Stand van het onderzoek	XVIII
Relevantie en wetenschappelijk belang	XIX
Methodologie en werkwijze	XX

HOOFDSTUK 1

De Responsa-literatuur, vorming van het Corpus en de inhoudelijke aspecten van de teksten

1.1	Het genre van de responsa	1
1.2	De Responsa-literatuur	3
1.2.1	Definitie	4
1.2.2	Internet en andere media	6
1.3	Vorm en presentatie van een responsa-publicatie	9
1.3.1	Intertextualiteit en referenties in responsa-literatuur	9
1.4	De vorming van het te onderzoeken corpus	12
1.4.1	Eerste fase: 'Ruach Ra'a' als zoekterm	16
1.4.2	Tweede fase: Verfijnen van de zoektermen	19
1.4.3	Het uiteindelijke corpus van auteurs uit het Bar-Ilan project	21
1.4.4	Derde fase: Zoeken naar verwante termen	22
1.4.5	Vierde fase: Resultaten exact beschreven	23
1.4.6	Vijfde fase: Gecombineerd zoeken op meerdere termen	33
1.4.7	Zesde fase: Het aanvullen van het Responsa-project	36
1.4.8	Zevende fase: Het definitieve corpus	38
1.4.9	Culturele en etnische achtergrond	41
1.4.10	Primaire en secundaire bronnen	42
1.5.1	Vorm- en inhoudsaspekten van de corpusteksten	43
1.5.2	Stijl en taalgebruik	43
1.5.3	Anoniem vs. geadresseerd	44
1.5.4	Inhoudelijke aspecten: thematiek	45
1.5.5	Historische setting	45
1.6	Conclusie	46

HOOFDSTUK 2

De Ruach Ra'a in pre-moderne bronnen 49

- 2.1 Ruach in Tenach 49
 - 2.1.1 Ruach Ra'a in Tenach 52
- 2.2 Ruach Ra'a in de literatuur van de Tweede Tempel-periode 53
 - 2.2.1 Dode Zee-rollen 54
 - 2.2.2 Apocriefe en overige niet canonieke bijbelboeken 56
 - 2.2.2.1 Tobit 56
 - 2.2.2.2 Testament van Solomon 57
- 2.3 Het Nieuwe Testament 58
- 2.4 Talmoed: Demonen, geesten, schaduwen en andere gevaren 59
 - 2.4.1 Ruach in de Talmoed 64
 - 2.4.2 Bezetenheid 66
 - 2.4.3 Specifieke geesten: personificatie 69
 - 2.4.4 Ruach Ra'a in de Talmoed 72
- 2.5 Middeleeuwse Talmoed-commentatoren 74
- 2.6 Middeleeuwse Codices 75
 - 2.6.1 Maimonides 75
 - 2.6.2 *Tur en Sjoelchan Aroech* 76
- 2.7 Kabbala en de Ruach Ra'a 77
- 2.8 Conclusie 79

HOOFDSTUK 3

Centrale teksten over de Ruach Ra'a in de responsa van het corpus

- 3.1 Babylonische Talmoed 81
 - 3.1.1 *Berachot* 60b 81
 - 3.1.2 *Berachot* 14b–15a 83
 - 3.1.3 *Berachot* 51a 84
 - 3.1.4 *Sjabbat* 108b–109a 85
 - 3.1.5 *Joma* 77b / *Chullien* 107b 86
 - 3.1.6 *Pesachiem* 112a 88
 - 3.1.7 *Niddah* 17a 89
 - 3.1.8 *Chullien* 105b 92
 - 3.1.9 *Sjabbat* 29b 93
- 3.2 Talmoedcommentatoren 94
 - 3.2.1 De commentaren op *Berachot* 60b (3.1.1) 94
 - 3.2.2 De commentaren op *Sjabbat* 108b–109a (3.1.4) 94

3.2.3	De commentaren op <i>bJoma</i> 77b <i>bChoellien</i> 107b (3.1.5)	94
3.2.4	De commentaren op <i>Pesachiem</i> 112a (3.1.6)	95
3.2.5	De commentaren op <i>Sjabbat</i> 29b (3.1.9)	95
3.3	Mystieke bronnen: <i>Zohar</i>	96
3.3.1	<i>Zohar Inleiding</i> 10b	96
3.3.2	<i>Zohar Bereesjiet</i> 53b	98
3.3.3	<i>Zohar Wajisjlach</i> 169b	98
3.3.4	<i>Zohar Wajesjev</i> 184b	99
3.3.5	<i>Zohar Mikets</i> 198b	101
3.4	Halachische codices: <i>Sjoelchan Aroech</i>	101
3.5	Post-Zohar kabbalistische bronnen	104
3.5.1	Vital, <i>Pri Ets Chajim</i> , <i>Sja'ar Haberachot</i> , H.5	104
3.5.2	<i>Kaf Hachajim</i> op OH. 4, subpar. 1 en 32	105
3.5.3	<i>Misjna Beroera</i> , (<i>Jisraël Meïr Hakohen</i> , 1838–1933)	106
3.6	Conclusie	107

HOOFDSTUK 4

Een negental paradigmatische teksten uit het corpus

4.1	Thematische categorieën	109
4.1.1	Eten en drinken	110
4.1.2	In en om het menselijke lichaam	111
4.1.3	Fysieke ruimte en haar status	112
4.2	Drie benaderingen in het corpus: de object-, subject- & tekstgerichte	113
4.2.1	De analytische benadering van Brisk	114
4.2.2	Benadering 1: De Ruach Ra'a als 'object'	118
4.2.3	Benadering 2: De Ruach Ra'a bekeken vanuit het 'subject'	120
4.2.4	Benadering 3: De Ruach Ra'a bekeken vanuit de teksten	121
4.3	Paradigmatische teksten uit de drie categorieën	121
4.3.1	Categorie eten & drinken: object-gerichte benadering	121
4.3.2	Categorie eten en drinken: subjectgerichte benadering	124
4.3.3	Categorie eten & drinken: tekst-gerichte benadering	126
4.3.4	Categorie ruimte: object-gerichte benadering	132
4.3.5	Categorie ruimte: subject-gerichte benadering	143
4.3.6	Categorie ruimte: tekst-gerichte benadering	148

- 4.3.7 Categorie menselijke lichaam: object-gerichte benadering 159
- 4.3.8 Categorie menselijke lichaam: subject-gerichte benadering 162
- 4.3.9 Categorie menselijke lichaam: tekstgerichte benadering 168
- 4.4 Atypische teksten: de restgroep 172
- 4.4.1 Ruach Ra'a als psychische factor 174
- 4.4.2 Ruach Ra'a en de Sjabbatwetten 176
- 4.5 Conclusie 178

HOOFDSTUK 5

Ruach Ra'a: verklaringsmodellen tussen de materiële en geestelijke wereld

- 5.1 Kennisparadigmata ten aanzien van de Ruach Ra'a: 181
- 5.1.1 Het Talmoedisch kennisparadigma: geneeswijzen, voeding en anatomie van mens en dier 183
- 5.1.2 Talmoedische voorschriften als geopenbaarde kennis 185
- 5.2 Oorsprong van de Ruach Ra'a 186
- 5.2.1 Verschijningsvorm I: Onreine Geest 188
- 5.2.2 Verschijningsvorm II: de nacht 190
- 5.2.3 Verschijningsvorm III: nagels (van handen & voeten) 192
- 5.2.4 Verschijningsvorm IV: viezigheid en vuil 197
- 5.2.5 Vergeestelijking: van fysiek vuil naar onzuiverheden 198
- 5.3 Effecten van de Ruach Ra'a 201
- 5.3.1 Contacttheorie 201
- 5.3.2 Type I: impliciete verwijzingen naar effecten 205
- 5.3.3 Type II: *Misjne Halachot* en *Divré Jatsiv* ziekten en ongelukken 208
- 5.3.4 Type III: Geestelijke effecten – *Jitschak Jeranen* 213 en *Tesjoewot Hahanwagot*
- 5.3.5 Type IV: geestelijke én fysieke effecten – *Tesjoewot Wehanhagot* en *Riwawot Efraïm* 216
- 5.4 Atypische teksten uit het corpus: theorie en remedies 218
- 5.4.1 'Synthese' tussen Ruach Ra'a en de moderne wetenschap 218
- 5.4.2 De Ruach Ra'a beheersen: martelaarschap, gebed en Tora-studie 220
- 5.5 Conclusie 223

HOOFDSTUK 6

De theologieën van het corpus

- 6.1 Theoretisch kader 228
 - 6.1.1 De nadruk op het zwaardere standpunt (choemra) 230
 - 6.1.2 Holistische omgang met teksten: De *Misjna Beroera* 231
 - 6.1.3 Halacha en meta-halacha 232
 - 6.1.3.1 Magie als meta-halacha 235
 - 6.1.4 Wetenschappelijke kennis versus religieus denken 237
- 6.2 De auteurs van het corpus en de rabbijnse literatuur 239
 - 6.2.1 Magisch-demonisch 240
 - 6.2.2 Rationalistisch: Maimonides 242
 - 6.2.3 Pragmatisch 244
 - 6.2.3.1 De Tosafisten en de Shibta 245
 - 6.2.3.2 De Mordechai en het gepelde ei 245
 - 6.2.4 Handenwassen na het opstaan: relativerende observaties 247
 - 6.2.4.1 De *Jam sjel Sjlomo* (Sjlomo Luria, 16^e eeuw) 247
 - 6.2.4.2 De Maharam ben Chaviv 248
 - 6.2.5 De *Jabia Omer*: een voorbeeld 249
 - 6.2.5.1 Reconstructie van de halachische praxis uit teksten 250
 - 6.2.5.2 Magisch-mystieke elementen 252
 - 6.2.5.3 De grenzen van het discours:
de *Misjna Beroera* en de *Chazon Iesj* 254
- 6.3 Technologie, de moderne wereld en het corpus 255
 - 6.3.1 Moderne transportmiddelen 255
 - 6.3.2 Het moderne toilet en badkamer 256
 - 6.3.3 De moderne voedselindustrie 257
 - 6.3.3.1 Ijskasten 258
 - 6.3.4 De buitenkant van de moderne wetenschap:
technologie 259
 - 6.3.4.1 De 'veranderde natuur' en het corpus 260
 - 6.3.4.2 Het magische Talmoedische paradigma
herbevestigd? 263
- 6.4 Conclusie 265

HOOFDSTUK 7

De Ruach Ra'a: de sociologische en antropologische aspecten

- 7.1 Theoretische contouren van de Ruach Ra'a 269
 - 7.1.1 De Ruach Ra'a en ritueel 271

7.1.2	De Ruach Ra'a als Rite de Passage	276
7.1.3	De Ruach Ra'a als 'Ritual of Affliction'	278
7.1.4	De Ruach Ra'a en Bijbelse reinheidswetten	282
7.1.5	Mary Douglas en (on)reinheid	284
7.1.5.1	Reinheidswetten, sociale ordening en kosmologie	286
7.1.6	Douglas' typologieën van samenlevingen	288
7.2	Toepassingen van het theoretische kader op het corpus	292
7.2.1	De binnengrenzen: kinderen	293
7.2.1.1	Het kind en de Ruach Ra'a – verschillende standpunten	295
7.2.1.2	Heiligheid, reinheid en de grenzen van de gemeenschap	297
7.2.2	Gender, vrouwen, en de Ruach Ra'a	300
7.2.2.1	Het mannenlichaam als uitgangspunt	301
7.2.2.2	Vrouwen en de Ruach Ra'a: tussen traditionele rollen en nieuwe perspectieven	302
7.2.2.3	Genderverschuiving: het mannelijke perspectief	303
7.2.2.4	'Kind' of 'jongetje'?	306
7.2.3	De buitengrenzen van de gemeenschap: Niet-Joden	308
7.2.3.1	Niet-Joden, onreinheid en heiligheid	310
7.2.3.2	Heiligheid als lichamelijk Joods component	312
7.2.4	Joods, maar buiten de gemeenschap: seculariseren, sjabbatschenders en zondaars	313
7.2.4.1	Brood kopen in een bakkerij van een seculiere Jood (<i>Jabia Omer</i>)	313
7.2.4.2	Sjabbatschenders: de niet-religieuze Joodse hulp in huis	315
7.2.4.3	Zelfmoord: buiten de grenzen van de gemeenschap treden	317
7.3	Het handhaven van de grenzen: controle, dwang en Ruach Ra'a	321
7.3.1	Mechanismen van controle	322
7.3.1.1	Dwingend taalgebruik	322
7.3.1.2	Intimidatie en fysieke kracht	324
7.3.1.3	Zichtbare plaats van de wassing	325
7.3.1.4	Minimaliserende en maximaliserende controle-intensiteit	328
7.4	Ruach Ra'a: het discours van Douglas' 'enclave culture'	330
7.4.1	Habitus en controle	334
7.5	De plaats van de rabbijn	335
7.6	Conclusie	337

Hoofdstuk 8

Eindconclusies 343

Wetenschappelijke kennis versus geopenbaarde kennis 346

Strategieën voor het oplossen 347

Van tekst naar werkelijkheid 350

Sociale werkelijkheid 351

Autoriteit, controle en religieus gezag 352

English Summary

The concept 'Ruakh Ra'ah' in the Rabbinic responsa literature from after 1945: a case study in the relation between knowledge on the physical world and traditional knowledge 355

Primaire literatuur 365

Secundaire literatuur 369

Colofon 378

Voorwoord

‘...Zo werd de mens tot een levend wezen’ (Gen. 1:7)—door intellect en mogelijkheid tot wijsheid en kennisverwerving, schrijven sommige middel-eeuwse exegeten.

Het niet-rationele dat zich ‘opdringt’ aan het intellect, fascineert mij al geruime tijd, omdat het probeert het intellect in te kaderen en te beheersen, met alle (mogelijke) spanningen die dit meebrengt. Dit gebied omvat magie en mystiek, maar ook emoties en bepaalde ideologieën met een hoog mythisch gehalte die in de moderniteit een zekere aantrekkingskracht bezitten.

Het onderwerp van deze dissertatie – de Ruach Ra’a in het orthodoxe Jodendom – is een fascinerend fenomeen, enerzijds door de aan dit onderwerp toegedichte, ongrijpbare facetten en anderzijds de pogingen deze te ritualiseren en onschadelijk te maken.

De keuze voor dit onderwerp begon onbewust zo’n tien jaar geleden toen ik aan de UvA een voordracht hield voor mijn collega’s over de Ruach Ra’a en moderne halacha, waar enthousiast op werd gereageerd—vooral door prof. dr. Berger (z.l.) die het wetenschappelijke potentieel van dit onderwerp herkende. Het heeft nog enkele jaren geduurd voordat dit in praktijk werd gerealiseerd. Na zo’n zes, zeven jaar intensief met deze materie bezig te zijn geweest, verschijnt deze dissertatie. Hoewel – ook voor mijzelf – hiermee niet het laatste woord is gezegd.

Deze dissertatie zou niet tot stand zijn gekomen zonder de inspirerende begeleiding van mijn beide promotores, PROF. DR. MARCEL POORTHUIS en PROF. DR. SHLOMO BERGER (z.l.) die elk op hun eigen manier bijdroegen aan de totstandkoming van dit proefschrift. Het is zeer betreurenswaardig dat deze laatste niet de uiteindelijke verdediging van de dissertatie heeft mogen meemaken door zijn plotselinge en voortijdige overlijden twee maanden geleden. Verder ben ik de *Tilburg School of Catholic Theology* erkentelijk voor de mogelijkheid die zij mij geboden heeft om dit onderzoek daar uit te voeren. Ook

XIV ben ik dankbaar voor mijn leermeesters in binnen- en buitenland die mij de kennis bijbrachten om rabbijnse teksten te bestuderen en doorgronden. Verder gaat mijn dank uit naar mijn vrienden die mij door de jaren stimuleerden door hun vriendschap en steun. Ook gaat mijn dank uit naar mijn vrouw Yael en mijn kinderen SARAI, NAOR, HADAR en RONIE die gedurende de afgelopen jaren een drukbezette echtgenoot en vader thuis hadden. Tot slot gaat mijn dank ook uit naar mijn ouders voor hun steun en interesse in mijn studie en projecten.

LEO MOCK

Inleiding

Het fysieke handelen van de mens is een centraal instrument in diens ontmoeting met de wereld in meest brede zin, objecten, dieren, en mensen. Van wat in Middeleeuwse teksten de ‘zwijgende wereld’ (דומם) heet, tot de wereld van ‘de sprekende’ (מדבר) – de mens.

Het reguleren van dit menselijke handelen is een centraal thema in de halacha. Dit handelen omvat echter niet slechts fysieke, zichtbare actie – ook emoties en gedachten vallen onder het gebied van de halacha. Hoewel het begrip niet altijd eenduidig gedefinieerd wordt,¹ zijn terugkerende elementen het juridische, normatieve, karakter van de halacha, in vergelijking met de meer algemene, richtinggevende waarden en ethische beginselen zoals die in de aggada centraal staan. De halacha is een belangrijk onderdeel in de klassieke geschriften van het rabbijnse Jodendom en een dominante factor in de identiteitsvorming van de orthodoxie in de moderne tijd.² Halacha is een overkoepelend begrip dat bij de rabbijnen alle facet-

- 1 Zie bijv. S. Safrai in ‘Halakha’, in: *The Literature of the Sages; First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates* (S. Safrai en P.J. Tomson eds., 1987), p. 121: “... the sum total of rules and laws – derived from the Bible, from religious thought and teaching, from jurisprudence and custom – that governs all aspects of Jewish life.”; E. Berkovits, in: *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha* (1983), p. 71: “...Halakha is the wisdom of the application of the written word of the Torah to the life and history of the Jewish people”; en L. Jacobs, ‘Halakhah’ in: *Encyclopaedia Judaica* V. 8 (M. Berenbaum en F. Skolnik eds., 2007), p. 251: “The word ‘halakhah’ (from the root halakh, ‘to go’), the legal side of Judaism (as distinct from aggadah, the name given to the nonlegal material, particularly of the rabbinic literature), embraces personal, social, national, and international relationships, and all the other practices and observances of Judaism.”
- 2 Zie J. Achitov, “Hearot leSjimoesh beMoesag haHalacha beSiach haOrthodoksi”, in: *Mechoejevoet Jehodiet Mitchadesjet. Al Olamo weHaguto sjel David Hartman*, V. 2 (A. Sagi en T. Zohar eds, 2002), p. 553–596.

ten van het leven bevat.³ Volgens de Talmoed ‘woont’ God na de verwoesting van de Tempel ‘in de vier ellen van de halacha’.⁴

In de rabbijnse wereld omvat het leerproces naast het cognitieve element, ook emotionele, en gedragsaspecten.⁵ Dit leerproces dat de halacha tot eindproduct heeft, vindt idealiter plaats in de wisselwerking tussen leraar – een meester in de halacha en Tora –, leerling en de leer.⁶ In de loop der tijd nam het leren uit boeken een belangrijke plaats in het leerproces in, zonder dat het leren van en met een leraar verdween. Toch werden de geschreven – en later de gedrukte – boeken van een weergave van de halacha uit het geleefde leven, tot een bron van halacha in nieuwe situaties. Één van die geschreven bronnen in het halachische proces is de responsaliteratuur, die vanaf de Middeleeuwen een belangrijke rol in de halacha krijgt door haar oorspronkelijke vraag-en-antwoord structuur die vaak een concrete beslissing in een bepaalde casus weergeeft. Een niet onaanzienlijk deel van de halacha komt in de orthodoxie echter nog steeds mondeling tot stand, om later in geschreven vorm als bijvoorbeeld responsum gepubliceerd te worden.

Probleemstelling

Het begrip ‘Ruach Ra’a’ (letterlijk ‘slechte geest’) is in die combinatie van beide woorden in de Tenach uiterst zeldzaam. In het Jodendom van de Tweede Tempel-periode is de term al frequenter te vinden, en lijkt samen te hangen met het geloof in geesten die de mens tormenteren en deze soms zelfs binnendringen. In de Babylonische Talmoed vindt men de term relatief sporadisch gebruikt om lichamelijke en psychologische anomalieën te verklaren: van hondsdelheid tot wat tegenwoordig als psychiatrische stoornissen wordt betiteld (hevige angsten, ongecontroleerd gedrag). Mensen die met deze ‘slechte geest’ in aanraking komen, kunnen hierdoor fysiek en/of psychisch geschaad worden, door bijvoorbeeld bepaalde ‘besmette’ etenswaren te nuttigen.

Wat deze Ruach Ra’a’ in de Babylonische Talmoed precies is, is niet geheel duidelijk. Deze ‘slechte geest’ lijkt, hoewel onzichtbaar, met betrekking tot bepaalde eigenschappen tot de fysieke wereld te behoren – haar effecten

3 Zie bijv. S. Safrai, ‘Halakha’, p. 125–127; J.B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (1983), p. 94: “The Halakhah is not hermetically enclosed within the confines of cult sanctuaries but penetrates into every nook and cranny of life. The marketplace, the street, the factory, the house, the meeting place, the banquet hall, ...”.

4 bBerachot 8a; *Tesjoevot Wehanhagot*, V. 4, nr. 212: “כן פירשו במפרשים במה שאמרו אין להקב"ה בעולמו אלא דאמות של הלכה בלבד, הלכה לשון הליכה בין בלימוד ובין בפעולותיו, שיש ללכת עם רצונו ית' אפילו במשא ומתן שיתנהג הכל כהלכה והיינו לקיים כל הדינים”.

5 mAvot 6:5. De halacha is in de orthodoxie overwegend een zaak van mannen gebleven. alhoewel ook veel vrouwenzaken besproken worden.

6 Zie ook Malbiem (r. Meïr Leibusch, 19^e eeuw) op Mal. 2:7.

zijn duidelijk merkbaar in de fysieke wereld. Volgens de Talmoed bestaat er een ‘tussengebied’ tussen de fysieke wereld en de spirituele wereld met tal van entiteiten: geesten, demonen, en zwervende zielen van overlevenden. Deze behoren enerzijds tot de fysieke wereld omdat ze zich in deze wereld bevinden en deze rechtstreeks beïnvloeden. Anderzijds ontbreekt het hun echter aan bepaalde fysieke kenmerken om geheel tot de fysieke wereld te behoren.

In latere Middeleeuwse en pre-moderne teksten vindt men de Ruach Ra’a al frequenter – onder andere door de invloed van de kabbala. In de kabbala krijgt de ‘Ruach Ra’a’ een meer ‘metafysische’ betekenis, uit de wereld van het negatieve en onreinheid, van de Andere Zijde (*sitra achra*) die het spiegelbeeld is van de heilige wereld (de sefirot). De termen ‘Slechte geest’ en ‘Onreine Geest’ worden in latere bronnen soms inwisselbaar geacht. Hoewel deze ‘metafysische’ entiteit niet tot de fysieke wereld behoort, oefent deze wel rechtstreeks invloed uit op het menselijke lichaam doordat zij bijvoorbeeld op de nagels van de handen ‘rust’. In de rabbijnse literatuur van de afgelopen eeuwen is het begrip ‘Ruach Ra’a’ vaker te vinden en in de traditionele interpretaties hiervan die werden gehandhaafd. Dit is met name zichtbaar in bepaalde canonieke werken als de *Sjoelchan Aroech* (16e eeuw), de *Kitsoer Sjoelchan Aroech* (19e eeuw) en de commentaren hierop, maar ook in de responsa-literatuur van de periode tot de Sjoa.

Onderzoeksvraag en doel

Al in de Talmoed(commentaren) worden twee rituele wassingen met de Ruach Ra’a in verband gebracht: die na het opstaan ’s ochtends, en na het eten van een broodmaaltijd, voorafgaande aan het dankgebed. Beide rituelen worden tot op heden door orthodoxe Joden wereldwijd uitgevoerd, vooral het eerste. Wat gebeurt er met de term Ruach Ra’a in de moderne responsa? Vindt men de term nog frequent, verdwijnt zij of vindt er een herinterpretatie plaats? Blijft het ritueel voortbestaan zonder dat deze met de Ruach Ra’a in verband wordt gebracht, of blijft de term met het ritueel verbonden, maar vindt er herinterpretatie plaats?

Het doel van dit onderzoek is allereerst om de betekenis en rol van een archaïsche term ‘*Ruach Ra’a*’ (‘kwade geest’) in de moderne rabbijnse orthodoxe responsa van na 1945 te analyseren. Aan de hand van het begrip ‘Ruach Ra’a’ zal een verder beeld geschetst worden van de verhouding in deze teksten tussen het moderne wetenschappelijke kennisparadigma en het traditionele rabbijnse paradigma. Hiertoe zal een corpus van 191 moderne responsa uit de tijdspanne 1945–2000 worden geanalyseerd. De auteurs van de responsa komen voornamelijk uit Israël – het belangrijkste centrum van het orthodoxe Jodendom – of zijn daar woonachtig, en tevens uit de Verenigde Staten dat in de diaspora een ander belangrijk Joods centrum vormt. Ook wordt gestreefd naar representativiteit door zowel Asjkenazische als Sefardisch-Oriëntaalse auteurs te kiezen. De onderzoeksvraag luidt dan ook: *Wat*

XVIII *is de betekenis van 'Ruach Ra'a' in de rabbijnse responsa-literatuur van na 1945 in haar relatie tot het moderne wetenschappelijke kennisparadigma? Deze hoofdvraag valt in onderstaande vijf deelvragen uiteen:*

1. In welke frequentie komt de 'Ruach Ra'a' voor in de responsa na 1945? Komt deze sporadisch voor, of veelvuldig?
2. In hoeverre speelt het begrip een rol in het corpus bij de totstandkoming van een halachische uitspraak: is het een belangrijk element in de discussie of slechts een bijzaak?
3. In hoeverre signaleert men incompatibiliteit tussen het rabbijnse discours over de 'Ruach Ra'a' en het moderne wetenschappelijke kennisparadigma, en als incompatibiliteit wordt gesignaleerd, hoe lost men deze dan op?
4. In hoeverre verhoudt het discours rond de 'Ruach Ra'a' in het corpus zich tot andere onderwerpen die met de spanning tussen moderne kennisparadigma en het traditionele rabbijnse paradigma te maken hebben?
5. Is het discours dat we aantreffen in de rabbijnse bronnen van het corpus een reflectie van de manier waarop men de zichtbare wereld reëel ervaart, of is het een scholastische discussie binnen een tekstueel kader dat niet rechtstreeks overeenkomt met de manier waarop men de werkelijkheid ervaart?

Stand van het onderzoek

Het aantal academische onderzoeken naar moderne rabbijnse orthodoxe responsa waarin een corpus met een groot aantal teksten (100 of meer) wordt onderzocht is gering. Het onderzoek dat wordt uitgevoerd, behelst meestal onderwerpen als: de moderne medische wetenschap en nieuwe technologische ontwikkelingen, medisch-ethische kwesties,⁷ huwelijksrecht, en juridische onderwerpen. In de moderne Israëlische context is het aandachtsveld uitgebreid naar onderwerpen die met Tempel, de Wetten van het Land, oorlogsrecht, terreur, sociale kwesties, de jurisdictie van rabbinale rechtbanken, en staatsrechtelijke kwesties te maken hebben. De alledaagse terugkerende praxis wordt echter in mindere mate geanalyseerd.

In onderzoek naar alledaagse halachische onderwerpen uit de moderne responsa-literatuur staan de klassieke onderwerpen kasjroet, Sjabbat en Feestdagen, de synagoge, en de levenscyclus centraal. In de moderne tijd worden gender-kwesties en technologische vernieuwingen dan vaak 'meegenomen' in deze klassieke onderwerpen, maar op een pragmatisch niveau. Onderzoek naar de praxis zelf – hoe wordt deze uitgevoerd – of de materialen die bij de uitvoering ervan gebruikt worden, staan minder centraal. Onder-

7 Zie bijv. M. Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung im orthodoxen Judentum. Übersetzung und Analyse von Responsen zum Schwangerschaftskonflikt* (2013).

zoek naar praxis in samenhang met een bepaald beeld van de mens en een fysiek-geestelijke wereld waarin de ziel, engelen, maar ook demonen een plaats hebben komt veel minder voor. Toch wordt die bepaalde praxis in traditionele teksten wel met die fysiek-geestelijke wereld in verband gebracht.

Daarnaast is er geen uitgebreid onderzoek bekend naar de Ruach Ra'a zelf. Het enige mij bekende artikel over de Ruach Ra'a is dat van H. Shy, "Ruah Ra'a' (melancholy) as seen by medieval commentators and lexicographers".⁸ Hoewel naar het begrip 'Ruach' zelf wel onderzoek is verricht, betreft het voornamelijk de betekenis in bijbelse of direct nabijbelse context. Andere onderzoeken richten zich naar de 'Ruach' (Geest) in combinatie met andere termen, waarbij de meest voorkomende de Godsnamen Elohim, het Tetragrammaton, en de 'Ruach Hakodesj' (de Heilige Geest) zijn. Ook hier is de context meestal bijbels, na-bijbels, vroeg rabbijns of Middel-euws. Enkele artikelen over de Ruach Chaganim (Geest der wijzen) in rabbijnse context zijn eveneens bekend.

Hoewel het onderzoek naar magie de afgelopen twintig jaar een hoge vlucht heeft genomen, is dit onderzoek voornamelijk geconcentreerd op de bijbel, de Late Oudheid, Middeleeuwen en de vroeg-moderne periode, maar in veel mindere mate op halachische onderwerpen in de moderne tijd. Ook de dibboek (geest) is de laatste drie decennia onderwerp van intensief onderzoek door o.a. M. Goldish, J.H. Chajes, G. Nigal, R. Elior, en J. Bilu. Ook in dit geval concentreert veel van dit onderzoek zich op de Middeleeuwen en de vroegmoderne tijd. Alleen J. Bilu besteedt in zijn onderzoeken aandacht aan de dibboek en vergelijkbare fenomenen in het huidige moderne Israël.

Relevantie en wetenschappelijk belang

De relevantie van dit onderzoek ligt in de aandacht voor halacha in de moderne periode, en het halachische proces. Zoals gezegd, veel onderzoek is geconcentreerd rond de Late Oudheid – de Talmoedische periode – en de Middeleeuwen, waarbij het uitgangspunt in dergelijke onderzoeken vaak is dat de halacha een rationeel stelsel is. Die opvatting van halacha is beperkt. Dit onderzoek hoopt deze leemte op te vullen aan de hand van het onderwerp van de 'Ruach Ra'a' dat op het snijpunt van empirische kennis en traditionele kennis ligt. Op deze manier is het mogelijk om de mate van rationaliteit van de halacha scherper te toetsen en daarbij ook op emotionele en sociale aspecten te wijzen. Daartoe is dit onderwerp geschikter dan een zuiver juridisch-legaal onderwerp waarbij vaak inderdaad louter rationele argumenten in het discours worden gebruikt. Bovendien biedt dit onderzoek inzicht in de mate waarin de gehanteerde paradigmata in het discours over een archaïsche term als de Ruach Ra'a overeen komen met die in andere responsa over moderne technologie en haar toepassingen.

8 In: *Proceedings of the first International Symposium on Medicine in the Bible, August 1981*, Koroth 8,5–6 (1982), p. 94–105.

Mede hierom is ook gekozen voor moderne responsa van de laatste zestig, zeventig jaar. De afgelopen decennia hebben in hoog tempo moderne technologische innovaties laten zien: een toegenomen mobiliteit via vliegtuig en auto, moderne communicatiemiddelen als radio, TV en Internet, en opzienbarende medische ontdekkingen (antibiotica, kankertherapieën, en genetica). De moderne communicatiemiddelen en media verspreiden wetenschappelijke kennis voor een zeer breed publiek, zodat mogelijke conflicten met traditionele kennis-paradigmata moeilijker te ontkennen zijn. Een bijkomende factor is de Sjoa die een breukvlak vormt in de traditie van het orthodoxe Jodendom, simpelweg doordat belangrijke gemeentes, instituten en personen zijn vernietigd. Tegelijkertijd ontstond na de Sjoa de mogelijkheid om een nieuw begin te maken met de ontwikkeling van een moderne halacha.

De Ruach Ra'a ligt op het snijpunt tussen magie (het demonische), religie (ritueel) en pre-moderne wetenschap (geneeskunde), en is daarmee geschikt als testcase voor de omgang in moderne rabbijnse responsa met andere archaïsche termen en begrippen die met de Ruach Ra'a zijn verbonden. Hierdoor wordt de mogelijke spanning tussen het rabbijnse discours en het moderne kennisparadigma zichtbaar, en eveneens de mogelijke strategieën om deze op te heffen of te verzachten. Hoewel een wereldbeeld, gebaseerd op wetenschappelijke kennis, het bestaan van metafysische aspecten noch kan bevestigen of ontkennen, lijkt met name de idee van directe beïnvloeding van het menselijke lichaam en de geest, alsmede de mogelijkheid van het concrete lokaliseren in en op het menselijke lichaam van metafysische krachten onverenigbaar met het moderne wereldbeeld.

Het onderzoek beweegt zich tevens binnen het debat over de relatie van religie tot de moderne wereld. In de afgelopen 10–15 jaar speelt religie een steeds zichtbaardere rol in de Westerse wereld. Men wordt geconfronteerd met tendensen van fundamentalisme, neo-orthodoxie en hernieuwd dogmatisme binnen verschillende religies. Het onderhavige onderwerp van de Ruach Ra'a in de moderne wereld biedt meer inzicht in de omgang van hedendaagse gelovigen met de moderne wereld en de verschillende mechanismen waarmee men mogelijke discrepanties oplost dan wel integreert.

Methodologie en werkwijze

Als uitgangspunt voor dit onderzoek werd op basis van het Bar-Ilan Responsa Project een corpus van ruim honderd gedigitaliseerde teksten over de Ruach Ra'a uit de periode 1945–2000 geselecteerd. Dit aanvankelijke corpus wordt aangevuld door teksten van andere auteurs, waardoor dit onderzoek een nog hogere mate van representativiteit bezit. Dit gehele corpus aan teksten zal op de historisch-filologische methode geanalyseerd worden. Hoofdstuk 1 beschrijft de vorming van het corpus door middel van selectie van auteurs die na 1945 nog in leven waren, en stelt vervolgens de teksten vast die zij na 1945 schreven, of waarvan dat zonder ander tegenbe-

wijs valt aan te nemen. Het gedigitaliseerde project maakt het mogelijk om op geavanceerde wijze de teksten te doorzoeken en kruisverbanden aan te tonen, waardoor raakvlakken met andere onderwerpen zichtbaar worden en de bredere context van het discours zichtbaar maakt.

In hoofdstuk 1 worden de resultaten beschreven van dit digitale zoeken naar de term Ruach Ra'a. De halachische context waarin men de Ruach Ra'a vindt, wordt in kaart gebracht en een meer overkoepelende thematische indeling wordt gemodelleerd. Bovendien wordt de Ruach Ra'a vergeleken met de resultaten van andere verwante termen. Zo wordt duidelijk in welke mate de Ruach Ra'a geschikt is als gekozen onderzoeksterm en wordt het semantisch veld van de Ruach Ra'a zichtbaar.

Tevens wordt gekeken naar de rol van de Ruach Ra'a in het halachische proces van een tekst: is deze primair of secundair? Daarnaast beschrijft dit eerste hoofdstuk het genre van de responsa-literatuur, haar definitie en eigenschappen, en moderne ontwikkelingen als Internet- en SMS-responsa. Ook worden enkele vorm- en inhoudsaspecten van het corpus van 191 teksten beschreven, zoals: lengte van de responsa, anoniem versus geadresseerd, taalbijzonderheden, en de historische context van de moderne wereld. Verder wordt gekeken naar de invloed van de religieus-culturele achtergrond van de auteurs op de responsa van het corpus.

Hoofdstuk 2 behandelt de betekenis van de term 'Ruach' en 'Ruach Ra'a' in bijbelse context, de Tweede Tempel-periode, en de Babylonische Talmoed. Deze historisch-filologische analyse schept de mogelijkheid om de diachrone ontwikkeling en mogelijke verandering van de betekenis van het begrip 'Ruach Ra'a' te schetsen. Verder wordt de aanwezigheid van de Ruach Ra'a in Middeleeuwse Talmoed-commentaren en codices beschreven en in een context geplaatst. Tot slot volgt een beschrijving van de invloed van de Zohar op het discours over de Ruach Ra'a, die doorwerkt in het corpus. Dit vormt ook de achtergrond voor het volgende derde hoofdstuk waarin de rol van deze teksten in het corpus over de Ruach Ra'a geschetst wordt.

Deze beschrijving van de diachrone rol van deze teksten in het corpus gebeurt aan de hand van een presentatie en analyse van enkele sleutelpassages uit de Babylonische Talmoed, en de doorwerking daarvan in de Middeleeuwse commentaren, de codices – vooral de *Sjoelchan Aroech* (16^e eeuw) van rabbijn Josef Karo staat in hoofdstuk 3 centraal. Deze codex is referentiepunt voor de responsa van de afgelopen vier eeuwen, hetgeen slechts in mindere mate geldt voor de *Tur* en de codex van Maimonides (al is de invloed van deze laatste in het corpus groter dan die van de *Tur*).

Aan het einde van dit derde hoofdstuk wordt een voorbeeld gegeven van de relatie tussen een 16^e eeuwse kabbalistische tekst van Chajim Vital over het ritueel van het handenwassen in de ochtend – met zowel een theoretisch gedeelte en een praktisch gedeelte – en twee 19^e–20^e eeuwse teksten uit de *Misjna Beroera* van Kagan (1838–1933) en de *Kaf Hachajim* van J. So-

fer (1870–1939). Hierbij wordt vooral de doorwerking van de kabbalistische praxis in deze twee teksten zichtbaar, en in mindere mate die van het theoretische kader uit de oorspronkelijke tekst van Vital.

De analytische methode van Talmoed-lezen zoals die in Oost-Europa in de 19^e eeuw werd ontwikkeld, en dat model stond voor Talmoed-studie in de orthodoxe jesjivot in de 20^e eeuw, wordt in hoofdstuk 4 gebruikt om drie verschillende benaderingen in de teksten van het corpus over de Ruach Ra'a aan te wijzen: de object-, subject- en tekstgerichte benadering. Omdat het grootste gedeelte van het corpus binnen de thematische driedeling eten en drinken, lichaam en ruimte valt, worden vervolgens negen paradigmatische teksten – drie uit elke categorie – aan een close-reading onderworpen. Hierbij wordt gekeken naar het halachische proces in de tekst: wat is het uitgangspunt, welke redeneringen worden gevolgd of juist ter zijde geschoven, en hoe verhoudt de oorspronkelijke conclusie zich tot dit halachische proces? Welke teksten staan centraal in het halachische proces in de tekst, en wat is de doorwerking van een gekozen benadering: object-, subject-, of tekstgericht – in dit proces? Daarnaast wordt een restgroep van 33 atypische teksten beschreven die niet in de thematische driedeling passen, en waarin vooral de Sjabbat-wetten (soms in magische context) en de Ruach Ra'a als psychische factor centraal staan.

Hoofdstuk 5 beschrijft het theoretische kader van het discours over de Ruach Ra'a in het corpus. Het opent met de vraag naar de verhouding in de halacha tussen wetenschappelijke kennis en religieuze geopenbaarde kennis in de Babylonische Talmoed zelf, en hoe men daar in de Middeleeuwen mee omging. Bijna elke halachische kwestie houdt immers een oordeel in over de fysieke wereld – in hoeverre maakten de rabbijnen in de Talmoed bij hun halachische uitspraken gebruik van de wetenschappelijke kennis van hun tijd? Deze vraag blijkt vooral relevant in medische kwesties en gedragsregels die betrekking hebben op lichaam en voedsel, waar de Ruach Ra'a óók onder valt. Ook wordt de doctrine van 'de veranderde natuur' beschreven die in sommige gevallen uitkomst bood om het Talmoedische paradigma met latere waarnemingen en wetenschappelijke inzichten te combineren. Hoe zag men de informatie over de Ruach Ra'a zelf – als geopenbaarde kennis of pre-moderne wetenschappelijke kennis, en hoe kijkt men in het corpus van responsa tegen deze kwestie aan? In het vervolg van het hoofdstuk worden verschillende oorzaken en verschijningsvormen van de Ruach Ra'a behandeld die in het corpus aan te wijzen zijn, en wordt naar een overkoepelende theorie gezocht die alle vormen verklaart. Ook de verschillende effecten van de Ruach Ra'a worden in een theoretisch kader beschreven zoals dat uit de responsa van het corpus zichtbaar wordt. Dit hoofdstuk eindigt met de religieuze en magische remedies in enkele atypische teksten, waarmee men geacht wordt controle over de Ruach Ra'a uit te oefenen.

De manier waarop de auteurs van het corpus met hun bronnen omgaan staat centraal in hoofdstuk 6. Hiertoe wordt het discours over de Ruach Ra'a beschreven vanaf de Middeleeuwen tot de pre-moderne tijd, de verschil-

lende paradigmata die in eerdere teksten worden aangetroffen, en de wijze waarop eerder teksten omgingen met het probleem van de botsende kennis-modellen ten aanzien van de Ruach Ra'a (de rol van het concept van de 'veranderde natuur'). Vervolgens wordt bekeken hoe de auteurs in het corpus met deze halachische 'erfenis' omgaan. Welke halachische patronen uit eerdere periodes volgt men wel, en welke niet, en wat is de rol van het concept van de 'veranderde natuur' of andere strategieën die de incompatibiliteit tussen het rabbijnse discours over de Ruach Ra'a en het moderne kennis-paradigma in het corpus oplossen of verzachten? Vervolgens worden deze keuzes in het halachische proces zoals die in het corpus gemaakt worden, opgevat als een theologische stellingname ten aanzien van de confrontatie van de orthodoxie met de moderne technologie en wetenschap – als een meta-halachische standpunt dat invloed uitoefent op het discours van corpus en waarvoor in het hedendaagse onderzoek naar halacha veel aandacht bestaat.⁹ Als theoretisch kader staan in dit hoofdstuk bepaalde ontwikkelingen in de (ultra-)orthodoxie van ná de Sjoa als uitgangspunt: de centraliteit van teksten, het reconstrueren van halacha vanuit teksten, het herformuleren van het halachische discours ten aanzien van al bekende praxis, de invloed van kabbalistische teksten in het halachische proces, de theologie van de verzwarende (*choemrah*), het 'holistisch' lezen van teksten, en de rol van meta-halachische uitgangspunten in het halachische proces. Verder wordt de invloed van de *Misjna Beroera* van Kagen en het gedachtegoed van de *Chazon Lesj* in het discours van het corpus onderzocht.

Een sociologisch-antropologische analyse van de Ruach Ra'a zoals die uit het discours in het corpus naar voren komt, is het hoofdonderwerp van hoofdstuk 7. Allereerst worden verschillende benaderingen van ritueel gegeven, waarin vaak een actioneel element aanwezig is. Vervolgens wordt het performance-aspect – een eigenschap van veel rituelen – in de rituele wassing van de Ruach Ra'a onderzocht, en de categorie van ritueel bepaald waarin de wassing van de Ruach Ra'a onder te brengen is. Een vergelijking tussen de Ruach Ra'a en de bijbelse reinheidswetten volgt, waarna de theorieën van Mary Douglas over bijbelse reinheid besproken wordt. Zij beschrijft hoe bijbelse reinheidswetten universeel in een samenleving van kracht kunnen zijn, maar in sommige gevallen tot een instrument van dwang en sociale controle kunnen worden. Haar *group-en-grid* theorie waarin kosmologie, sociale ordening, en de plaats van reinheid en rituelen correleren wordt vervolgens op het corpus toegepast.

Met name de eigenschappen van één type samenleving – de high group / low grid positie, ook wel enclave culture genaamd – worden aan de teksten van het corpus getoetst. Op basis van de bedreigde interne en externe grenzen van de enclave, wordt het corpus onderzocht op de mate waarin het discours de binnen- en buitengrenzen afbakt met betrekking tot de Ruach Ra'a. Enerzijds heeft dit betrekking op de afbakening van de groep ten op-

9 A. Picard, *Halacha beOlam Chadash. Siach Rabbani beOlam Moderni* (2012), p. 8–11.

XXIV zichte van buitenstaanders, in dit geval de niet-Joden; anderzijds gaat het om sociale controle en dwang die intern mogelijk(er) wordt afgedwongen door het creëren van kunstmatige binnengrenzen met betrekking tot de Ruach Ra'a: door het benadrukken van gender, leeftijd, en de mate van commitment aan het reinheidsideaal. Hiertoe wordt het corpus onder andere geanalyseerd op de mate van controle, dwang en gender-preferentie in het taalgebruik, en de houding ten aanzien van het kind.

Tot slot wordt de mate van controle en dwang vergeleken met de concrete autoriteit en plaats die de rabbijn in het corpus heeft en die daarmee een mogelijke reflectie is van het soort gemeenschap waaruit deze responsa stammen: een enclave culture die als 'voluntary community' een beperkte reële autoriteit en zwak centraal gezag kent. Zo wordt in de conclusie gekeken of het model van de 'enclave culture' inderdaad overtuigend de hierboven beschreven eigenschappen van het discours verklaart.

Hoofdstuk 8 bevat de eindconclusies van dit onderzoek waarin het corpus over de Ruach Ra'a in geduid wordt als een confrontatie tussen twee paradigmata: een modern kennisparadigma en het rabbijnse traditionele paradigma. Hier worden ook onderzoeksvraag en deelvragen beantwoord worden en de belangrijkste bevindingen beschreven.

Hoofdstuk 1

De Responsa-literatuur, vorming van het Corpus en de inhoudelijke aspecten van de teksten

Ter beantwoording van de vraag welke rol het begrip Ruach Ra'a (kwade geest, boze geest) speelt in de moderne rabbijnse responsa van ná de Sjoa, is het van belang om te beginnen met het uiteenzetten van het genre 'responsum' (1.1), de responsa-literatuur (1.2), en de vorm en presentatie van een responsum (1.3). Hierna zullen de vorming van het corpus (1.4) en enkele vorm- en inhoudsaspecten van de teksten in het corpus behandeld worden (1.5).

1.1 *Het genre van de responsa*

Om de aard van de responsa-literatuur duidelijk te maken is een vergelijking met andere genres van halachische teksten van belang. M. Elon¹ onderscheidt de volgende genres als bronnen van halacha en het moderne 'Hebreeuws recht' (משפט עברי):

- De meer analytische theoretische verhandelingen die de halacha proberen te begrijpen en te verklaren (פירושים וחידושים)
- Halachische werken (ספרי ההלכות) en wetsboeken (ספרי הפסקים) die de praktische kant van het recht behandelen, maar vanuit een abstracte analyse van de halachische bronnen. Halachische werken geven hierbij een korte samenvatting van de argumenten, en de wetsboeken alleen de besluiten.
- De responsa-literatuur: hier bevindt de lezer zich in een 'levende juridische werkelijkheid' die het hem mogelijk maakt om de verschillende argumenten van de partijen te beluisteren en de halacha-expert (חכם ההלכה) te volgen bij elke stap in zijn juridische analyse. Het is dit genre van literatuur waarin het experiment en de creativiteit plaatsvinden. Ze toont de aarzelingen en de zoektocht die de halacha-expert naar oplossingen brengt 'die het verleden met het heden samenbrengen'.

1 Elon, *haMishpat*, V. 3, p. 1215.

gen, en recht doen aan zowel een diepgaande analyse van objectieve feiten, als bepaalde economisch-sociale aspecten'.²

In zijn basale vorm is een responsum of Shut (ש"ת – letterlijk: 'vraag en antwoord') bedoeld om de leemte op te vullen tussen de theorie en de praktijk van de Joodse (religieuze) wet, de halacha: hoe moet het theoretische kader van de Joodse wet in een concreet geval toegepast worden? Het gaat dan vaak om nieuwe situaties waarop de algemene principes op het eerste gezicht moeilijk of niet toepasbaar zijn. Aan een geleerde met de benodigde kennis, autoriteit, en spiritueel gezag wordt dit probleem vervolgens voorgelegd om in dit ene concrete geval een uitspraak te doen. Later zal men dan deze uitspraak als jurisprudentie³ beschouwen voor soortgelijke problemen die zich aandienen en wordt een uitspraak in een bepaald geval weer een soort algemenere regel. Deze casuïstiek vormt zo zelf weer een bron van recht, waarvan de geldigheid weer opnieuw vastgesteld kan worden door middel van bevraging naar de grenzen van de toepasbaarheid en applicatie.

De vraag in welke mate een responsum bindend is, en wat de bron is voor de autoriteit van een responsum wordt niet eenduidig beantwoord. Sommigen zien het fundament van de juridische autoriteit verankerd in de gemeenschap. De gemeenschap heeft de halachische uitspraken van een geleerde geaccepteerd als bindend op basis van consensus (instemming – הסכמה) of verordeningen (תקנות) van de gemeenschap die vaak een historisch karakter hebben, die bijvoorbeeld besloten werden in de stichtingsfase van een gemeente of toen zij op het hoogtepunt van haar groei was.⁴ Volgens anderen hoeft een responsum niet een concrete uitspraak te zijn, maar kan ook een mening zijn van een expert die op basis van zijn kennis om advies wordt gevraagd (חוות דעת).⁵

Het genre van het responsum is reeds in de Talmoeed waar te nemen in de vorm van mondelinge vragen die door leerlingen en collega's aan een grote leraar en rabbijn worden voorgelegd ter beantwoording. In sommige gevallen gebeurt dit niet in een persoonlijk onderhoud, maar door middel van het sturen van een vraag. Dit gebeurde meestal in schriftelijke vorm, maar

2. Parafrase van Elon, *ibid.*, p. 1215.

3. Aldus M. Elon, *haMishpat halvri*, V. 3 (1973), p. 1225, n. 3 – hoewel hij daarbij opmerkt dat 'er nog reden is voor verder onderzoek naar het halachische fundament van de autoriteit van de respondenten' (de משיבים). Zie ook Elon, *ibid.*, p. 1219, n. 25 waar hij stelt de noodzaak van verder onderzoek bepleit

4. Glick, *Kuntres haTeshuvot haChadash*, V. 1 (2006), p. 27–28. Opmerkelijk is hier dat Glick hier naast het woord gemeenschap (ציבור) ook het begrip 'collectief van Israël' (כלל ישראל) gebruikt dat een veel universele en meer absolute betekenis heeft, en soms zelfs in metafysische zin gebruikt wordt.

5. Voor het verschil tussen juridische rechtsuitspraken, een responsum (antwoord), en een psak (openbare uitspraak die gepubliceerd wordt) zie Glick, *Kuntres*, V. 3, p. 13–16.

soms ook mondeling, per bode bijvoorbeeld. Van beide vormen zijn voorbeelden in de Talmud terug te vinden, vooral in de contacten tussen Israël en Babylonië, en in mindere mate met andere Diaspora-gemeentes. Binnen Babylonië zelf werden ook vragen en antwoorden uitgewisseld tussen verschillende personen en gemeentes.⁶ Een responsum was zo de bindende communicerende factor tussen twee gemeentes – die in Israël en die van de Diaspora, of in de Diaspora zelf – waardoor wetskennis over-en-weer uitgewisseld kon worden, en indien nodig op elkaar afgestemd. Doordat vraag-en-antwoord voortkomen uit een concrete situatie in een bepaalde tijd en plaats, vormen de responsa een belangrijke bron voor het onderzoek naar de ontwikkeling van de halacha, maar ook van de Joodse geschiedenis als zodanig.

In eerste instantie keek men vanuit de Diaspora naar Israël als het centrum van religieus gezag—daar had immers het Hoge Gerechtshof, het Sanhedrien haar zetel. Na de verwoesting van de Tempel zag het gerechtshof van Javne zich volgens sommigen als handelend vanuit de autoriteit die vroeger aan het Sanhedrien was toegekend. Vanaf de derde, vierde eeuw zal het zwaartepunt gaan verschuiven naar Babylonië—één van de grootste centra in de Diaspora met rabbijnse leerinstituten en vele bekende rabbijnse personages. Veel van de vragen en antwoorden die op deze manier verkre- gen werden, zijn in de Talmud verwerkt. Van een echt genre van afzonder- lijke responsa-literatuur is daarom pas sprake ná de Talmuedische periode.⁷

1.2 De Responsa-literatuur

Een duidelijk te onderscheiden responsa-literatuur ontstaat in de vroege Middeleeuwen – de tweede helft van de zevende eeuw – wanneer de Joodse wereld steeds verder fragmenteert en fysieke en religieus-culturele afstan- den tussen de verschillende centra van kennis, een direct contact moeilijk maken. Het zijn vooral de Geonim (hoofden, leiders) van Babylonië en hun leerinstituten die als eerste grote aantallen responsa schrijven als antwoord op vragen van collega's en gemeentes door de Diaspora heen – vooral naar Noord-Afrika en Spanje. In de Geonitische periode (tot ca. de elfde eeuw) worden de leerscholen van Babylonië en hun hoofden – vooral die in Sura en Pumpeditha – het centrum van de rabbijnse autoriteit, en beschouwen zij zichzelf als plaatsvervanger van het vroegere Sanhedrien in Jeruzalem.⁸ Uit de Geonitische periode zijn enkele duizenden responsa overgeleverd.⁹

6 Elon, *haMishpat*, V. 3, p. 1214.

7 Ibid., *ibid.*

8 Ook de Geonim in Israël schreven responsa maar deze werden minder bekend en oefenden minder invloed uit op het rabbijnse discours.

9 Zie n. 33 over de kwestie van de onduidelijkheid rond het aantal vragen van de Geonim.

Na de elfde eeuw zijn de rabbijnse centra in Babylonië over hun hoogtepunt heen; hun plaats wordt ingenomen door de Europese centra in Frankrijk, Spanje en Duitsland en die van Noord-Afrika. Daar zullen grote Talmoed-commentatoren en halachische experts als Maimonides, Shlomo ben Aderet, Nachmanides, Zemach ben Duran, de Ohr Zarua,¹⁰ de Rosh, en Maharil en anderen vele vragen beantwoorden die worden opgeschreven, verzameld en later ook gecodificeerd, wanneer ze geciteerd worden in halachische codices van een latere periode. Met de uitvinding van de boekdrukkunst is het genre responsa-literatuur definitief geboren. Het prestige van een rabbijn en halachische decisor hangt voortaan in grote mate af van de responsa die hij schrijft en de receptie daarvan door collega's.

1.2.1 Definitie

Er bestaan verschillende definities van een responsum. D. Feldman geeft in zijn studie naar rabbijnse responsa bijvoorbeeld de volgende omschrijving:

Responsa are replies to queries submitted by Rabbis to their more learned colleagues concerning questions not specifically dealt with in the *Shulchan Aruch*¹¹ or other Codes. They are characterized by personal attention to a specific case at hand. The data are given and the Respondent analyzes the legal literature bearing upon the case at hand, cites analogies and the rulings of previous authorities, and comes up with an answer of 'forbidden' or 'permitted' or with advice on steps to be taken to resolve the issue or problem...¹²

Feldman erkent echter zelf dat zijn eigen definitie niet volmaakt is.¹³ Elon legt in zijn omschrijving de nadruk op het feit dat het om legale wetten gaat die juist een meer juridische kant hebben, vergelijkbaar met andere niet-Joodse rechtssystemen: geldzaken, erfrecht, en huwelijksrecht omdat deze onderwerpen zo'n circa 70–80% van de onderwerpen in de responsa vormen tot aan de 18^e eeuw.¹⁴ De responsa-literatuur vormt een zeer belangrijke basis en uitgangspunt voor het 'Hebreeuwse recht' (משפט עברי)

10 R. Izaak b. Mosje, Wenen, 13^e eeuw.

11 Feldman's definitie heeft blijkbaar betrekking op de moderne periode van na de uitvinding van de boekdrukkunst omdat hij de *Sjoechan Aroech* uit de 16^e eeuw als uitgangspunt neemt, en niet bijvoorbeeld de Talmoed.

12 D.M. Feldman, *Marital relations, Birth Control, and Abortion in Jewish Law* (1974), p. 18.

13 "...Further characterization of this unique literature, or even identification of the leading Respondents, is best not undertaken at this time...", *ibid.*, p. 18.

14 Elon, *haMishpat*, V. 3, p. 1220; hierna komt het zwaartepunt meer te liggen op zaken uit *Orach Chajim* en *Joré De'a* en huwelijksrecht – zie Elon, *ibid.*, p. 1247.

volgens Elon juist doordat ze uit de praktijk stammen. De geleerde of rechter heeft immers een concrete uitspraak gegeven in een specifiek geval uit de praktijk.¹⁵

Glick wijst er hierbij terecht op dat dit maar een gedeelte van het genre dekt. Er zijn immers veel vragen die helemaal niet uit de praktijk stammen van een voorgelegd concreet geval waarna een uitspraak volgde om een probleem van individu of gemeenschap op te lossen. Soms gaat het om een antwoord op een vraag inzake de uitleg van een moeilijke Talmoedpassage of een theologisch probleem.¹⁶ Bovendien is de juridische status van veel halachische vragen op het gebied van ritueel – het uitvoeren van de geboden en verboden (איסור והיתר) – van een andere aard dan een strikt juridische vraag.¹⁷ Vandaar dat het in sommige gevallen geen probleem is om na een uitspraak van één geleerde, naar een andere te gaan.¹⁸

Glick wijst tevens op de categorie van de 'didactische responsa'¹⁹ of de hypothetische responsa²⁰ – een responsum dat niet voortkomt uit een concrete vraag uit de realiteit, maar enkel als halachisch exposé over het onderwerp in kwestie. Een educatief doel kan hierbij ook aanwezig zijn: dergelijke responsa kunnen gebruikt worden in de opleiding tot rabbijn aan een leerschool zodat men leert hoe een vraag beantwoord dient te worden. Vooral in de Oriëntaalse leertraditie zijn voorbeelden te vinden van oefeningen in het opstellen en analyseren van responsa.²¹

Anderen benadrukken de eigenheid van dit genre dat naast de meer theoretische-analytische Talmoedische literatuur bestaat en dat zelf intern misschien minder een duidelijke eenheid vormt ('de responsa-literatuur') dan wel wordt verondersteld. De responsa zijn immers in verschillende tijden en culturen ontstaan, met een verschillend discours.²² Modern onderzoek naar responsa houdt zich onder andere bezig met de vraag in hoeverre de persoonlijke overtuigingen, theologische uitgangspunten, en a-priori aannames een rol spelen – door sommigen aangeduid met de enigszins problematische term 'meta-halacha'²³ – in het halachische proces zoals dat in de responsa-literatuur gestalte krijgt. Het idee alsof de geleerde slechts een objectieve afweging maakt van de informatie en uitgangspunten die in de halachische bronnen zelf verankerd liggen, en daar zelf geen rol in speelt

15 Elon, *ibid.*, p. 1215–1225.

16 Glick, *Kuntres*, V. 1., p. 2–3.

17 *Ibid.*, *ibid.*, p. 20, n 3.

18 *Ibid.*, V. 3, p. 7, 13–15.

19 *Ibid.*, V.1, p. 28.

20 Elon, *haMishpat*, V. 3, p. 1266.

21 *Ibid.*, *ibid.*, p. 38–41.

22 A. Sagi, 'Hirhurim al haMichsjalot we'al haEtgariem beFilosofia sjel haHalacha', in: *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (A. Rosenak ed., 2008), p. 30.

23 Zie o.a. N. Zohar: 'Pituach Theoria Hilchatit', in: *Iyunim*, p. 44–49.

– de formalistische benadering – wordt in deze onderzoeken bevraagd.²⁴ A. Rosenak legt in verschillende recente publicaties de nadruk op de educatieve doelstellingen van de rabbijn die een responsum beantwoordt.²⁵

1.2.2 Internet en andere media

Toch is het in de praktijk – vooral in de moderne tijd – helemaal niet zo eenvoudig om te definiëren wat een responsum precies is, welke boeken of teksten wél of niet hiertoe behoren. Glick – in navolging van Boaz Cohen in diens *Kuntres HaTeshuvot* (1930) – zelf heeft een breed criterium en neemt in zijn eigen project elke titel op die een specimen van een vraag-en-antwoord bevat, zelfs als de rest van het boek van een ander genre is: novellae, codificerend, of anders.

Deze vraag is des te urgenter in de moderne tijd waarin de publicatie van halachische literatuur een grote vlucht heeft genomen en nieuwe media als Internet hun intrede hebben gedaan met een eigen Internet-vorm van responsa, en de structuur van een religieuze gemeenschap anders is dan vroeger. Veel vragen zullen nu niet meer per se door collega-rabbijnen worden gesteld maar door geleerde leken, of leerlingen/studenten aan een jesjiva, of mensen met relatief weinig specialistische kennis van de halacha.²⁶ Mogelijk moeten er (nieuwe) criteria op gesteld worden, zoals: het moet een echte vraag zijn, het antwoord een mate aan originaliteit bezitten, verwijzingen bevatten naar andere literatuur, het antwoord dient een bepaalde analytisch niveau te hebben, het mag niet een volledig anonieme vraag zijn, e.d. Strikt gezien vallen sommige klassieke responsa dan buiten deze definitie omdat ze niet aan de criteria voldoen.

De opkomst van het medium van Internet²⁷ heeft het mogelijk gemaakt om nog veel laagdrempeliger en sneller allerlei vragen aan een rabbijn naar keuze voor te leggen. Tientallen orthodoxe sites hebben een vraagbaak die respon-

24 Zie o.a. de artikelen R. Ir-Shai, 'Tefisot migdariot bePiskei Halacha: Sugiot ha-Hapalot kemikreh Mifgan' (gender & feministische benadering), A. Picard, 'Psikato sjel haRav Ovadja Josef beHilchot Niddah: bikoret Tarboet' (sociologisch-antropologische benadering), en N. Rubin, 'Tiksei Ledah weNisoe'im: Ma'amad halesja bekriah bikortit' (antropologische benadering) in: *Iyunim*, p. 417–519; zie ook bijv. T. Ross, 'Trumat HaFeminism Ledyun HaHilchati: 'Kol beIsha Erwa' kemikre mifgan', in: *Halacha, Meta-Halacha uFilosofia* (2011), p. 35–64; zie ook N. Rubin, 'Teoriot Soziologiot-Antropologiot kemisgeret leParshanut Tekstim' in: *Halacha, Meta-Halacha*, p. 98–121, zie ook daar p. 102, n. 14.

25 A. Rosenak, 'Hirhurim al hazika shebein HaFilosofia shel HaHalacha LeFilosofia shel HaChinug', in: *Iyunim*, p. 65–96; idem, 'Meta-Halacha, Filosofia shel HaHalacha we-Josef Schwab', in: *Halacha, Meta-Halacha*, p. 17–34.

26 Zie over de vragenstellers in de responsa, Glick, *Kuntres*, V.1, p. 19–23.

27 Over Internet-responsa, zie: Rosenak, *Hahalacha kemechollet sjinoei* (2009), p. 157–162.

sa (*Shut*) wordt genoemd, waar vragen van velerlei aard aan rabbijnen worden voorgelegd. Daarvan wordt dagelijks massaal gebruik gemaakt (zie hieronder). Dat de kloof tussen digitale en ‘oude’ vormen van publicaties, van Internet-responsa naar gedrukte en meer klassieke vorm, steeds kleiner wordt blijkt uit de responsa van een bekende rabbijn als Yuval Cherlow, hoofd van de Hesder-jesjiva in Petach Tikva. Hij bracht al een drietal boeken²⁸ uit met responsa van hemzelf die eerder op het Internet verschenen.²⁹ Enerzijds maakt dit het proces ‘democratischer’ – iedereen kan nu vanuit huis een rabbijn een vraag voorleggen; anderzijds rijst wel de vraag welke rabbijn autoriteit heeft en welke niet? Deze vraag naar de reikwijdte van de autoriteit zal vaker individueel, door de vragensteller zelf beantwoord worden, en in mindere mate collectief, door de gemeenschap. Bovendien is te verwachten dat de focus van juridisch-legalistische vragen verschuift naar vragen uit de persoonlijke levenssfeer.

Maar er zijn meer media met responsa in de vorm van het fenomeen Sjabbatbladen, waarvan er wekelijks alleen in Israël al meer dan 100 verschijnen. Sommigen daarvan hebben een vraag-en-antwoord rubriek, zoals *Sichat Hasjavoe’a*³⁰ van Chabad (verspreiding: tienduizenden wekelijks). Dit blad bestaat al ruim 25 jaar en heeft al minstens 10 jaar een vaste vraag-en-antwoord rubriek door rabbijn Josef Ginsburg, rabbijn van Omer (bij Be’er Sjeva). Behoort dit ook tot de responsa-literatuur, hoewel de vragen altijd anoniem zijn en mogelijk didactisch bedoeld – om een bepaald onderdeel van de halacha duidelijk te maken aan een lezer?

Wat is de status van het genre ‘brieven’ van bekende orthodoxe geleerden die in gebundelde vorm (קובץ אגרות) worden uitgegeven? Glick neemt bijvoorbeeld de gebundelde brieven van de bekende 20^e eeuwse rabbijnen Yeshajahu Karelits (de חזון איש) en de Litouwse rabbijn Shach inderdaad wel op in zijn monumentale werk, de *Kuntres Hateshuvot Hachadash*.³¹ Maar wat te denken van de ca. dertig delen tellende verzameling van brieven (*Iggerot Kodesj*) die de Lubavitscher Rebbe gedurende circa 45 jaar beantwoordde, en dat een eigen corpus vormt van duizenden brieven? Eigenlijk een echte responsa-verzameling in de strikte zin van het woord; niettemin neemt Glick deze verzameling gebundelde brieven niet op in zijn responsa-project.³²

28 *Reshut HaRabim* (2002), *Reshut HaJachid* (2003), *Reshut HaZibbur* (2005).

29 De responsa in dit werk zijn populairder van taal, explicieter van onderwerp, en bevatten bijvoorbeeld minder (exacte) verwijzingen naar bronnen of die soms geheel ontbreken.

30 Te vinden op <http://www.chabad.org.il/Magazines/Articles.asp?CategoryID=30>.

31 Glick, *Kuntres*, V. 3, nr. 3210 en 3211.

32 Nieuw is ook het fenomeen ‘SMS-Shut’, waarbij een korte vraag aan een rabbijn gezonden wordt, die deze ook via SMS beantwoordt. Rabbijn S. Aviner uit Beth-El (zie ook hieronder) krijgt dagelijks honderden SMS-vragen. Ook hier is de overstap naar gedrukte media snel gemaakt. Het jongeren Sjabbat-blad *Olam Katan* (<https://he-il.facebook.com/magazine.olam>) publiceert wekelijks enkele SMS-vra-

De responsa-literatuur is dus een nauwelijks begrensde genre – elke dag wordt zij uitgebreid. Dat was al in het verleden zo en is in het heden alleen nog maar in versneld tempo toegenomen. Zo heeft M. Elon het in een in 1988 uitgekomen publicatie over 3000 titels, oftewel ca. 300.000 vragen. Thans staan er in de bibliotheek van de Bar-Ilan Universiteit al 4000 titels. Glick³³ – zie hieronder – telt in zijn responsaproject al ‘5600 boeken waarin responsa staan tot het jaar 2000’, oftewel ca. 500.000 vragen. Recent stelt Glick het aantal vragen – 10 jaar later dan de werken opgenomen in zijn project – al op ca. 650.000 vragen, oftewel 6500 titels.³⁴

Ter vergelijking enkele cijfers vanuit een grote orthodoxe site op Internet die circa tien jaar al on-line een databank aan vragen en antwoorden bijhoudt, www.moreshet.co.il. Op deze sites zijn de afgelopen ca. 10 jaar zo een 100.000 vragen gesteld (118.197).³⁵ Oftewel, volgens de berekening van Elon en Glick circa 1000 titels in boekvorm. Vanwege de opkomst van de Internet-respon-

gen die aan Aviner en collega-rabbin S. Eliahoë (Tsfat) werden gestuurd. Strikt gezien zou men kunnen stellen dat de inhoud van de vraag te kort is, en de beantwoording te summier om een responsum te zijn, hoewel soms ook verwijzingen worden gegeven naar rabbijnse literatuur (de responsa van de Geonim waren overigens vaak ook zeer kort). Anderzijds is de invloed en autoriteit van de rabbijn op het individu vele malen groter en directer dan in de oude klassieke vorm van een responsum.

- 33 Het precieze aantal titels is niet helemaal duidelijk: V. 3 heeft 4404 als laatste nummer, maar dan volgen 59 pagina's met ca. 160 boeken die een omissie vormden bij de uitgave van V. 1 en V. 2. In totaal dus ruim 4560 boeken. Wanneer men daar de ruim 200 bij optelt die in de periode 2000–2010 werden uitgegeven maakt dat ruim 4750. Elders overigens vermeldt Glick dat H. Soloveitchik het aantal vragen op 800.000 stelde, oftewel 8000 titels! Hoewel Glick dit verwerpt als ‘bergen die aan een haartje hangen’, erkent hij dat het ook nu nog moeilijk is om het exacte aantal vast te stellen, zie Glick, *Kuntres*, V. 1, p. 74–75. Het aantal vragen uit de Geonitische periode die over zijn gebleven staat ook ter discussie: van een lage schatting van 2500 tot méér dan 10.000 – zie Glick, *ibid.*, p. 75, n. 358.
- 34 Een ander probleem vormt een boek als *Michtav MeEliahoë*, een verzameling musar-verhandelingen van rabbijn Dessler (1892–1953) die in briefvorm werden verspreid onder zijn leerlingen. Soms was een dergelijke musar-brief een persoonlijk antwoord op een vraag die niet zo zeer halachisch was, maar op het gebied van theologie en geloof, zie E. Dessler, *Strive for Truth* (vert. A. Carmell), V. 1 (2004), p. 217–225. Zie bijv. de brief die als onderwerp heeft ‘Het geloof in de Wijzen’, p. 217. Aanleiding tot dit essay in briefvorm was een persoonlijke brief aan Dessler van iemand die zich afvraagt of de Sjoa deels voorkomen had kunnen worden als de rabbinen in Oost-Europa de mensen hadden opgeroepen om naar Israël te emigreren. Sommige klassieke responsa uit de Middeleeuwen behandelen ook geloofskwesties en theologische vragen.
- 35 Bezocht dd. 8–04–2015: <http://shut.moreshet.co.il/advancedSearchResult.asp?i=0&nop=20&WholeWord=0&aw=&shut=&rabonim=&x=17&y=15>.

sa en de grote veranderingen die dit teweeg heeft gebracht (die vooralsnog nog niet in kaart zijn gebracht), is de bovengrens van dit onderzoek zowel kwalitatief als kwantitatief beperkt tot het jaar 2000, behoudens enkele uitzonderingen die ter plekke worden toegelicht.

1.3 *Vorm en presentatie van een responsa-publicatie*

Met de uitvinding van de boekdrukkunst werden veel Middeleeuwse responsa-verzamelingen voor het eerst gedrukt, meestal na de dood van de schrijver. Aanvankelijk waren deze verzamelingen met vragen en antwoorden nog niet geordend. Allerlei onderwerpen lijken door elkaar heen te staan. Maar met de tijd verschenen er indices die vóór of achterin het boek werden afgedrukt. Deze index (מפתח) beschreef het materiaal door de onderwerp van de vraag kort af te drukken. Latere indices delen de vragen in naar de vier gebieden waarnaar de twee codices van de Tur (14^e eeuw) en de *Sjoelchan Aroech* (16e eeuw) zijn ingedeeld:

Orach Chajim: dagelijkse rituelen, Feestdagen en Sjabbat; (hierna: OH)

Jore De'a: Kasjroet, huwelijks wetten; (hierna: JD)

Even Ha'ezer: familierecht, huwelijk, scheiding, etc.; (hierna: EH)

Chosjen Misjpat: civiel en strafrecht; (hierna: CHM)

Aanvankelijk gebeurde dat door de vragen in de index te rangschikken naar deze indeling zonder de oorspronkelijke nummering aan te passen in het boek zelf. In het boek stonden de responsa nog steeds door elkaar heen, maar de index kan dan de responsa ingedeeld laten zien naar onderwerp. In een latere manier van presenteren worden de vragen al afgedrukt naar de indeling van deze codices en bij elkaar gezet en genummerd. In de moderne tijd verschijnen responsa vaak zelfs ingedeeld per deel, dat dan in zijn geheel gewijd kan zijn aan één gebied van de halacha — een heel deel met *Orach Chajim*-responsa, een ander deel met *Jore De'a*-responsa, et cetera, en voorzien van een index en een trefwoordenregister. De responsa waarin het begrip Ruach Ra'a voorkomt zullen meestal in het deel *Orach Chajim* en *Jore De'a* te vinden zijn van een moderne responsa verzameling.

1.3.1 *Intertextualiteit en referenties in responsa-literatuur*

De responsa-literatuur is een genre waarin intertextualiteit – een term met verschillende definities – een belangrijke rol speelt. De beantwoorder positioneert zich meestal expliciet ten opzichte van andere teksten door verwijzingen, en maakt bovendien gebruik van citaten en parafrases uit het werk van anderen voor de beantwoording van de vraag. Deze verwijzingen zijn in te delen in de volgende categorieën:

a. De klassieke rabbijnse literatuur

Deze categorie omvat de *Misjna*, de *Talmoed* (Babylonische en Jeruzalemse) en incidenteel ook een *Midrasj*. Hoewel de Talmoed de basis is van de rabbijnse halacha, vindt in een gemiddeld contemporain responsum relatief weinig herinterpretatie meer plaats, omdat aan de Talmoed een canonieke status wordt toegekend. Men steekt eerder in op het niveau van de middeleeuwse Talmoedcommentaren die deze teksten uitleggen, of – wat veel frequenter gebeurt – op de interpretatie in de halachische literatuur van de laatste 500 jaar, omdat ook deze commentaren een (haast) canonieke status hebben. Het eigenhandig interpreteren en uitleggen van een Talmoedtekst is dus zeldzaam.

b. Middeleeuwse rabbijnse literatuur

Deze categorie omvat de Middeleeuwse Talmoedcommentaren (Rasji, de Tosafisten, Rashba, e.a.), de Middeleeuwse codices (Maimonides, *Tur*), de Middeleeuwse responsa, en overige literatuur over Halacha en Minhag (*Kol Bo*, *Machzor Vitri*, *Or Zarua* e.d.). Doorgaans geeft een auteur van een contemporain responsum een overzicht van verschillende standpunten die hij uit de Middeleeuwse literatuur heeft gekozen. Niet altijd wordt er een keuze gemaakt: de verklaring van Rasji is niet al bij voorbaat beter dan Tosafot; Ramban niet beter dan de Rashbah. Men maakt eerder een inventarisatie dan een echte herinterpretatie en keuze vanuit het spectrum aan commentaren. Vervolgens wordt bekeken wat de Middeleeuwse codices over de materie zeggen.

c. Moderne rabbijnse literatuur

Deze categorie omvat de rabbijnse literatuur vanaf ca. 1500 tot 1945 op het gebied van Talmoedcommentaren en Halacha, zowel in codices (vooral *Sjoelchan Aroech*) als responsa – zowel uit de Asjkenazische als de Oriëntaalse wereld – en overige rabbijnse geschriften. Vooral deze laag van rabbijnse literatuur van de afgelopen ca. 500 jaar is vaak in hoge mate vertegenwoordigd in een modern of contemporain responsum. Er wordt veelvuldig uit geciteerd, samengevat of naar verwezen als bron van autoriteit.

De (bijna) canonieke status die in de orthodoxe wereld aan de Middeleeuwse literatuur wordt gegeven verhindert wel het ‘onbevangen’ lezen van deze bronnen. Men zou wel kunnen aantonen dat een latere geleerde de tekst van de Middeleeuwse rabbijn verkeerd uitlegde of verkeerd gebruikte. Anderzijds, hoe ‘lager’ men in het systeem komt en hoe dichter men zich bevindt bij de tijd van de auteur van een modern responsum, hoe groter de vrijheid om een eigen visie te ontwikkelen ten aanzien van een dergelijke tekst.

De vrijheid van een auteur om in de moderne periode een duidelijke voorkeur te hebben voor een bepaalde bron is daarom (in theorie) groter dan die uit eerdere periodes.

De publicatie van de *Sjoelchan Aroech* en het proces van canonisatie dat in de eeuwen erna plaatsvond, verhinderen echter een volledige vrije keuze en

verwerping van bepaalde meningen. Zo staan de tekst van de *Sjoelchan Aroech* en de glossen van Isserlis nauwelijks ter discussie; het gaat hoogstens om de vraag hoe deze in de praktijk gelden als leidraad van het handelen. Hierbij maakt men vaak gebruik van de (her)interpretatie van deze teksten, de commentaren, en de aanvullingen hierop door de (super)commentatoren op de *Sjoelchan Aroech* uit de zeventiende en achttiende eeuw, die de afgelopen eeuwen standaard naast de tekst van de *Sjoelchan Aroech* werden afgedrukt (of achterin). Ook hier is een proces van canonisatie waarneembaar: in de periode na de Sjoa krijgt de *Misjna Beroera* van Kagan een haast canonieke status in de (ultra-)orthodoxie waaraan nauwelijks voorbijgegaan kan worden in het halachische discours (zie 6.1.2).

Ook in het genre van rabbijnse responsa ontstaat in de loop der tijd een soort van canon van belangrijke en minder gezaghebbende responsa. Zo hebben in de Asjkenazische wereld de responsa uit de zestiende eeuw van rabbijn Shlomo Luria en die van de zeventiende en achttiende eeuw van de Chacham Zvi en diens zoon Jakob Emden, Akiva Eiger, en Jechezkel Landau een belangrijke status. Voor de ultra-orthodoxie zijn in de negentiende eeuw de responsa van de *Chatam Sofer*, de *Maharam Shik* en verschillende bekende Chassidische rebbes weer erg belangrijk. Voor de late negentiende eeuw en vroege twintigste eeuw zijn de *Achiëzer*, de *Maharsham*, en de *Zekan Aharon* belangrijke responsa waar men moeilijk aan voorbij kan gaan wil men een gezaghebbende uitspraak doen.

Het Oriëntaalse rabbijnse Jodendom kent weer andere duidelijke voorkeuren, bijvoorbeeld voor de responsa en andere geschriften van de Radbaz (zestiende eeuw), de *ChIDA* (Azulai, achttiende eeuw), Chajim Palachi (achttiende–negentiende eeuw), Josef Chajim uit Bagdad (de *Ben Iesj Chai*, negentiende–twintigste eeuw), en Jakov Sofer (twintigste eeuw) die een soort Sefardische *Misjna Beroera* schreef (ook de lay-out van beide boeken vertoont sterke overeenkomsten).

d. Kabbalistische literatuur

Deze categorie omvat vooral de Zohar, de geschriften van Luria, en latere rabbijnse literatuur met een halachisch-moralistische inslag die veelvuldig naar deze teksten verwijst en deze verder uitwerken. Vooral in Oost-Europese stromingen van Asjkenazisch Jodendom (Chassidisme) en Sefardisch-Oriëntaalse stromingen wordt in de halachische literatuur verwezen naar kabbalistische bronnen. Wel bestaan er verschillen binnen responsa in de mate waarin men naar deze literatuur verwijst en het gewicht dat aan deze teksten wordt gehecht. In Asjkenazische responsa lijkt men doorgaans minder gewicht te geven aan mystieke en kabbalistische bronnen. In de Oriëntaalse responsa gebruikt men deze bronnen frequenter en lijkt men er doorgaans een belangrijker gewicht aan te geven.

In sommige gevallen behandelt men dan de vraag wat de hiërarchie is tussen de exoterische en esoterische bronnen binnen het rabbijnse Joden-

dom bij het vaststellen van de Halacha. Men doet veel moeite om aan te tonen dat de *Zohar* en de Talmoed niet met elkaar van mening verschillen, of men probeert verschillende kabbalistische bronnen uit verschillende periodes en culturele omgevingen zo veel mogelijk op één lijn te krijgen, of men bevestigt het primaat van de klassieke halachische bronnen boven die van de kabbala en mystiek.³⁶ Gezien de aard van het onderwerp 'Ruach Ra'a' ligt een verwijzing naar kabbalistische literatuur in de lijn der verwachtingen. Met name voor de responsa uit die stromingen binnen het orthodoxe Jodendom die de kabbala als gezaghebbende literatuur zien, waarmee in het halachische proces rekening dient te houden.

e) Contemporaine bronnen

Deze categorie omvat de rabbijnse literatuur vanaf 1945 tot op heden, op het gebied van Talmoedcommentaren en Halacha. Vooral de afgelopen decennia is er veel geschreven; zo veel dat het niet mogelijk is om alles te lezen. Onder andere het vergemakkelijken van de productie van boeken door de opkomst van de computer en de expansie van de Jesjiva-wereld waarin een heel leven alleen Tora-leren het ideaal is, zorgen voor een niet te stuiten stroom aan rabbijnse publicaties. Toch ligt het in de lijn van verwachting dat er duidelijke autoriteiten waarneembaar zullen zijn binnen het corpus die door collega's vaker geciteerd worden, om wiens meningen men niet heen kan, en die het discours sturen en bepalen. In het kader van dit onderzoek lijkt het daarom belangrijk om te onderzoeken in hoeverre men naar elkaars werken verwijst. Citeert men vrijelijk over en weer, of bestaat de neiging om juist niet naar andermans responsum te verwijzen en een eigen antwoord te formuleren? Verzwijgt men bepaalde responsa omdat men de auteur niet bekwaam acht of geen halachische autoriteit toekent? Of kiest men voor de weg van het herinterpreteren van de Talmoedische bronnen zelf waardoor het verwijzen naar collega-rabbijnen uit de eigen tijd minder relevant acht?

1.4 De vorming van het te onderzoeken corpus

Voor het vormen van het corpus van moderne orthodoxe responsa is allereerst gebruik gemaakt van het Responsa-Project van de Bar-Ilan Universiteit, versie 15 (2007). Met het Responsa-Project van de Bar-Ilan werd al in de vroege jaren zeventig van de vorige eeuw begonnen, en het is meest omvangrijke academische project dat de responsa en basisbronnen van het rabbijnse Jodendom digitaliseert. In de beginperiode van het project verschenen er enkele onderzoeken op het gebied van rabbijnse responsa die

36 Over de verhouding halacha / kabbala zie o.a.: J. TaShma, *Haniglah Sjebanistar* (2001); M. Chalamish, 'Mekubalim Le'umat Poskim', in: *Iyunim Chadashim*, p. 181–210. Beide verwijzen naar invloed van de kabbala op het halachisch discours m.b.t. de wassing in de ochtend.

gedaan werden met behulp van de computer en gedigitaliseerde teksten, hoewel deze onderzoeken vrij beperkt waren in omvang. Recent werden enkele artikelen gepubliceerd die de invloed van gedigitaliseerde rabbijnse teksten op de vorming van de halacha beschrijven, hoewel de bibliografie hierover nog beperkt lijkt.³⁷

In het Responsa Project is de tekst van de oorspronkelijke responsa in zijn geheel te lezen – voorzien van de referenties zoals die ook voorkwamen in de gedrukte versie. Zo blijft dus de context van het boek gewaarborgd – men kan immers een vraag ervóór lezen, een vraag erna, en door het digitale boek bladeren. Inleiding, index en trefwoordenregister ontbreken soms, maar het incidenteel ontbreken van die laatste twee wordt ruimschoots gecompenseerd door de geavanceerde zoekfuncties die de gedigitaliseerde versie biedt. Dit maakt het mogelijk om verbanden te zien tussen begrippen die als trefwoorden in de zoekfunctie worden ingevoerd (zie hieronder). Het ontbreken van de inleiding van sommige titels is minder goed te compenseren. Immers, de inleiding van het boek biedt soms informatie over de schrijver en zijn tijd, en de eigen opvattingen over halacha en responsa. Recent kreeg het Responsa Project concurrentie van het vergelijkbare *Otzar HaChogma* uit de ultra-orthodoxie.

De afgebakende tijdsperiode van de te onderzoeken responsa betreft zoals gezegd de periode van 1945 tot ca. 2000. Uit de ca.330 titels in het project werden vervolgens de responsa, die na 1945 zijn geschreven, geselecteerd. Hiervoor werden in eerste instantie biografische gegevens op de site van het Responsa-project en vooral uit het *Kuntres HaTeshuvot* van Glick (4 delen) gebruikt. Dit leverde de lijst op van de volgende 29 auteurs:

1. *Lev David*, R. David Feldman
Oekraïne, Duitsland en Engeland (1885–1965)
2. *Jismach Levav*, R. Yeshua Shimon Chaim Ovadja
Marocco (1872–1952)
3. *Divré Josef*, R. Joseph Konvitz

37 Zie Glick, *Kuntres*, V. 4, p. 319–320 waarin slechts 21 bronnen worden genoemd, waarvan bijna allemaal uit de jaren '70 van de vorige eeuw en enkele recente publicaties die echter vaak beperkt van omvang zijn. Glick noemt: O. Duvdevani, 'Harav HaMemuchsjav – Hasjpa'at Ma'agarei HaMedah HaMemuchsjaviem weHaMekuvaniem al psikat HaHalacha', *Zohar* 33 (2008), p. 63–70; O. Tzur, 'Lechol Sje'elah jesj Teshuvah – Project HaShut umetsi'at Medah beidan HaDigitali', *Galileo* 89 (2006), p. 52–56; Ch. Chariv, 'Manoa haChipus sjekadam leGoogle', *Chidushim* 2 (2007), p. 4–7; B. Lau, 'Aseh Oznecha keAfarkeset – Achrajoet, Tzin-zurah weLimoed HaTorah beidan Ma'agarei HaMedah', *Akdamot* 14 (2004), p. 155–174. Dit zijn de enige recente publicaties die Glick aangeeft in zijn zeer uitvoerige bibliografielijst (1847 items) op de rabbijnse responsa.

- Litouwen en U.S.A. (1878–1944)³⁸
4. *Chelkat Jakov*, R. Mordechai Yaakov Breisch
Polen en Zwitserland (1895–1977)
 5. *Har Tzvi*, R. Tzvi Pesach Frank
Israël (1876–1960)
 6. *Sjo'el Wenisjal*, R. Chalfon Moses Ha-Cohen
Tunesië (1874–1950)
 7. *Jaskiel Avdi*, Rabbi Ovadja Hadayah
Syrië en Israël (1890–1969)³⁹
 8. *Kol Mevasser*, R. Meshulam Rath
Roemenië en Israël (1875–1963)
 9. *Misjpetei Uziël*, Rabbi Ben-Zion Meir Chai Uzziel (Ouziel)
Israël (1880–1953)
 10. *Simchat Cohen*, R. Rachamim Chai Chvitah HaKohen
Djerba en Israël (1901–1959)
 11. *Seridei Esj*, R. Jechiel Jacob Weinberg
Duitsland en Zwitserland (1885–1966)
 12. *Heichal Jitzchak*, R. Isaac Ha-Levi Herzog
Ierland en Israël (1888–1959)
 13. *Zichron Mosje*, R. Moses Jacobowitz
Duitsland en V.S. (1889–1950)
 14. *Divré Chagamiem*, R. Shalom Isaac Halevi
Jemen en Israël (1891–1973)
 15. *Chedvat Jakov*, R. Yaakov Adas
Israël (1898–1963)
 16. *Betsel Hachogma*, R. Betzalel Stern
Slowakije, Oostenrijk, Australië en Israël (1911–1989)
 17. *Iggrot Mosje*, R. Moses Feinstein
Lithouwen en V.S. (1895–1985)
 18. *Beit Mordechai*, R. Mordechai Fogelman
Katowicz, Israël (1899–1984)
 19. *Minchat Yitzchak*, R. Isaac Jacob Weiss,
Munkatsh, Engeland en Israël (1902–1989)
 20. *Be'er David*, R. David Solomon Frankel
Hongarije (1903–1945)⁴⁰

38 Deze is pro forma opgenomen; de auteur overlijdt al in 1944, maar het boek wordt voor het eerst in 1947 gepubliceerd.

39 Het CD-Rom project bevatte tot versie 19 slechts de delen 1–3 van deze auteur. De responsa in deze delen over de Ruach Ra'a stammen allemaal van vóór 1945. In latere delen komen ook responsa aan bod van na 1945, maar de volgorde is niet altijd chronologisch, zodat van ongedateerde responsa moeilijk is vast te stellen of deze van na 1945 stammen.

40 Deze is pro forma opgenomen; de auteur overlijdt al in 1945 zodat deze niet of

21. *Va-Ya'an Josef*, R. Joseph Greenwald
Hongarije en V.S. (1905–1984)
22. *Minchat Shlomo*, R. Shlomo Zalman Auerbach
Israël (1910–1995)
23. *Divré Jatsiv*, R. Yekutiël Yehuda Halberstam
Polen en Israël (1904–1994)
24. *Tsiets Eliëzer*, R. Eliezer Waldenburg
Israël (1916–2007)
25. *Sjewet Halevi*, R. Shmuel Halevi Wosner
Oostenrijk en Israël (1914–)
26. *Jabia Omer / Jechave Da'at*, R. Ovadja Josef
Egypte en Israël (1920–2013)
27. *Misjne Halachot*, Rabbi Menashe Klein
Slovakië en V.S. (1925?–)
28. *Ateret Paz*, R. Pinchas Zvichi
Israël (1960?)
29. *Afarkesta deAniya*, R. David Sperber
Transylvanië | Jeruzalem, (1875–1962)

De vraag rijst in hoeverre de in dit onderzoek geselecteerde lijst van contemporaine responsa uit het Responsa-project van de Bar-Ilan, representatief is voor de gehele literatuur uit de periode 1945–2000. In het project van Glick worden alle bekende responsa in kaart gebracht en beschreven – in het totaal ruim 5000 titels van ‘boeken die responsa bevatten’. Glick erkent overigens dat zijn project niet alle bestaande responsa aan het licht heeft gebracht. Met de moderne digitalisering ligt het tempo van publicatie van responsa hoger dan in eerdere decennia. Ter vergelijking: in de periode 2000–2010 verschenen ruim 230 nieuwe titels met responsa, oftewel ruim 20 per jaar. Voor de periode 1470–1699 werden slechts 103 responsa-titels gedrukt, oftewel 1 titel in ruim 2 jaar – een factor 40 kleiner dan in deze tijd. Dat er dus responsa het licht zien waar men weinig of niets van hoort, ligt voor de hand. Het zijn vaak alleen de bekendere auteurs die de aandacht trekken door hun autoriteit verbonden met hun persoon, en door het feit dat ze geciteerd worden door collega rabbijnen.

Hoeveel het totale aantal gepubliceerde responsa bedraagt in de periode van 1945–2000 is dan ook niet bekend. In deze periode van ruim vijftig jaar zal het tempo van publicatie echter een stuk lager liggen dan in het laatste decennium. Kwantitatieve representativiteit lijkt dan ook moeilijk te bewijzen of te ontcrachten, en is misschien ook minder relevant dan kwalitatieve representativiteit. Deze kwalitatieve representativiteit is voor de in dit onderzoek geselecteerde titels uit het Responsa-Projekt – qua autoriteit en

nauwelijks relevant is voor de ontwikkeling van na 1945 – maar werd pas in 2000 voor het eerst gepubliceerd.

culturele achtergronden – goed te verdedigen. De in het project opgenomen contemporaine titels vertegenwoordigen gezaghebbenden rabbijnen uit de orthodoxe wereld. Sommigen daarvan waren opperrabbijnen van de Staat Israël, rechters in rabbinale gerechtshoven, of genoten groot gezag in de gehele orthodoxe wereld — in Israël en de Diaspora. In contemporaine responsa wordt dan ook altijd naar deze auteurs verwezen door collega-rabbijnen. Wanneer Elon in zijn *Mishpat Halvri* voorbeelden geeft van belangrijke responsa-schrijvers⁴¹ in Israël van ná 1945, geeft hij acht voorbeelden waarvan allen op één na in bovenstaande lijst van 29 auteurs voorkomen.⁴²

1.4.1 Eerste fase: 'Ruach Ra'a' als zoekterm

De volgende stap was om digitaal de teksten van deze 29 auteurs te onderzoeken op de term Ruach Ra'a. In hoofdstuk 2 wordt beschreven wat Ruach Ra'a in de Talmoed betekende en de verschillende contexten waarin deze term gebruikt wordt: passages die op het snijpunt liggen van magie (het demonische), religie (ritueel) en pre-moderne wetenschap (geneeskunde). De tekstuele context is die van ziekte en medisch-magische remedies, slapen, demonen en dingen die men moet nalaten vanwege het gevaar die dergelijke handelingen veroorzaken. Gevaren die voor de moderne lezer al gauw magisch aandoen. Hoe gaat het Jodendom om met dergelijke traditionele noties in het licht van de moderniteit?

Omdat de Ruach Ra'a op het snijpunt van verschillende ervaringsgebieden ligt, is zij verbonden met andere termen als *demon/demonen* (שד/שדים), *slechte geesten* (רוחות רעות), *de Geest van Onreinheid* (רוח טומאה) – een andere term in de Talmoed die mogelijk verwijst naar bezetenheid, maar in de *Zohar* als equivalent van de Ruach Ra'a wordt gebruikt. Maar ook amulet (קמיע), omdat amuletten in het verleden een grote rol speelden bij zowel het uitdrijven en genezen van bezetenen, en de bescherming tegen demonen. Hierdoor wordt deze term buitengewoon geschikt voor het onderzoeken van de mogelijke veranderingen in betekenis en semantische veranderingen die deze onderging.

Maar er is ook een andere methodologische reden voor de keuze van Ruach Ra'a. De term Ruach Ra'a is al verankerd in de oudere halachische bronnen doordat deze in de Talmoed(commentaren) en de halachische codices als de *Sjoelchan Aroech* verbonden wordt met twee rituelen: het wassen van de handen 's ochtends na het ontwaken, en na de maaltijd. Beide werden in het orthodoxe Jodendom door de eeuwen heen als bindend ritueel voorgeschreven. Ook opgenomen in de *Sjoelchan Aroech* is het verbod om etenswaren en

41 In de ultra-orthodoxe wereld wordt overigens veel halacha mondeling vastgesteld, en niet alles – mogelijk zelfs het merendeel niet – wordt opgeschreven.

42 Elon, *haMishpat*, V. 3, p. 1252. Voor de V.S noemt hij M. Feinstein die ook in de lijst is opgenomen; zie ook Elon, *Ibid.*, p. 1367.

drinken onder het bed te leggen ‘omdat de Ruach Ra’a [dan] op hen rust’ (JD, 116:5). Hoe gaan responsa uit de periode van 1945–2000 met dit begrip om, dat in oudere teksten als reden van de praxis werd gegeven? Mogelijk laat men het ritueel van het handenwassen intact, maar geeft men ‘nieuwe’ redenen die de oude noties van Ruach Ra’a vervangen. Misschien blijft alleen de praxis en het verbod gehandhaafd zonder duidelijke fundering van het hoe-en-waarom.

Het doorzoeken van het corpus op deze andere termen leverde wel treffers op, maar significant minder dan van de Ruach Ra’a. Wanneer men de lijst met responsa-werken van bovenstaande 29 auteurs doorzoekt op de termen Ruach Ra’a, Ruchot ra’ot (pluralis), Lilith,⁴³ demon/demonen, amulet en Ruach Tumah werden de volgende resultaten verkregen:

Ruach Ra’a	385
Ruchot Ra’ot	9
Demon	127
Demonen	124
Lilith	6
Ruach Tumah	59
Amulet	218

Ruach Ra’a als zoekterm lijkt dus in deze 29 auteurs de term te zijn met verreweg de meeste treffers. Met name de hoeveelheid treffers van de Ruach Ra’a in deze hedendaagse responsa is opmerkelijk wanneer die vergeleken worden met de frequentie in de klassieke rabbijnse literatuur. Wanneer men op Ruach Ra’a zoekt (zonder voorvoegsels) in de hele Babylonische en Jeruzalemse Talmoed, de Halachische (*Mechilta*, *Sifra*, *Sifrei*) en Aggadische Midrasj-verzamelingen (een 20-tal) die ook in het Responsa Project zijn opgenomen, komt het resultaat op nog geen 40.⁴⁴ Hierbij dient opgemerkt te worden dat het volume aan tekst van de responsa-delen van deze 29 auteurs wel groter is dan al deze klassieke rabbijnse werken bij elkaar. Maar zeker niet 10 × 20 groot als door de verhoudingen van frequenties zou worden voorgesteld.⁴⁵

43 Een vrouwelijke demon, bekend uit rabbijnse verhalende literatuur en Joodse magische teksten.

44 bTalmoed: 9, jTalmoed: 3, Midrasj Halacha 1, Midrasj Aggadah 25 (CD-versie 15).

45 Een vrij exacte schatting is mogelijk op basis van het aantal woorden in de teksten van het Responsa Project. De gehele Babylonische, Jeruzalemse Talmoed en alle halachische en aggadische Midrasjiem die het project bevat in versie 19 bedraagt ruim 8 miljoen woorden. In dit hele corpus aan teksten komt Ruach Ra’a ca. 40 maal voor. Het totale aantal woorden in het corpus van auteurs na 1945 (29 in totaal) de Ruach Ra’a is ruim 34 miljoen. Het aantal treffers is dus dubbel zo veel dan men statistisch zou verwachten; de verhouding in woorden is immers 1:4, de verhouding in treffers van Ruach Ra’a is ruim 1:9 (40 tegenover 385). Deze verhouding wordt iets minder significant wanneer ook de overige auteurs mee-

Verder vindt men de Ruach Ra'a met voorvoegsels slechts 6 keer in de hele codex van Maimonides (14 delen), 11 keer in de codex van de Tur (14^e eeuw), en slechts 16 keer in de hele *Sjoelchan Aroech* (16^e eeuw), waarvan 8 vermeldingen te maken hebben met het ritueel van het handenwassen in de ochtend en na de maaltijd.

Het grote aantal treffers voor de Ruach Ra'a in de moderne responsa is ook opmerkelijk omdat er juist een bepaalde verandering van het discours leek plaats te hebben gevonden in de modernere rabbijnse literatuur. De passages in de Talmoed over geesten en demonen als bron voor ziektes en de Talmoedische behandelingen voor dergelijke kwalen, lijken in de moderne halachische literatuur (vrijwel) geen rol meer te spelen.⁴⁶ Dit hangt mogelijk samen met het 'inwisselen' van de Talmoedische geneeskunde voor de Middeleeuwse geneeskunde, en in de moderne tijd door de huidige geneeskunde. Men erkent mogelijk dat veel zaken die vroeger aan demonen e.d. werden toegeschreven, thans onderdeel zijn van de psychiatrie als medische wetenschap, en in mindere mate de psychologie.⁴⁷ Dit maakt het ge-

genomen zouden worden die niet tot het Responsa Project behoren, maar vanwege de representativiteit van het corpus werden toegevoegd (7 auteurs).

- 46 Ten aanzien van de medische behandelingen van de Talmoed waarin ook veel plaats wordt gegeven aan buitenlichamelijke factoren als geesten en demonen lijkt er al honderden jaren consensus te bestaan dat ze niet meer toegepast mogen worden. De natuur en haar wetten zouden veranderd zijn en de remedies zijn daarom niet meer werkzaam, zie hierover uitvoeriger in H. 5 en H. 6.
- 47 Zie bijv. een responsum van de *Minchat Jitschak* (V. 5, nr. 27) waarin hij een vrouw beschrijft die leidt aan 'zenuwzwakte' – een 19e eeuwse aandoende term, maar zeker geen Talmoedische. Zie ook bijv. de *Iggrot Mosje*, V. 4, nr. 74 inzake anticonceptie voor een vrouw die aan een 'zenuwziekte' leidt (hij gebruikt hier het Hebreeuwse *מחלת העצבים* en het Jiddisj-Duitse *Nerven*–*נערווען*). Zie ook een responsum uit 1964 van de *Chelkat Ja'akov* over een vrouw met een 'zenuwziekte' die aan vaginaal bloedverlies leidt (JD, nr. 92). De Talmoedische teksten over psychische aandoeningen lijken vooral in juridische zin opgevat: wat is hun halachische en sociale status, maar zijn geen medisch en klinisch-diagnostisch model, zie S. Aviner, 'Psychiatria weHalachaa', <http://www.medethics.org.il/articles/ASSIA/Assia73-74/Assia73-74.07.asp> en M.M. Farbstein, 'Psychiatry and Halacha. Psychotics and Retarded Persons' in: *Proceedings of the First International Colloquium on Medicine, Ethics and Jewish Law* (M. Halperin & D. Fink eds., 1993), p. 257–273. Voor een kritische houding t.a.v. de psychologie zie o.a. *Misjne Halachot*, V. 16, nr. 96 die de psychologie 'ketterij' (מינות) noemt. Zie ook: F. Rosner & M. Tendler, *Practical Medical Halachah* (derde editie, 1990), p. 99–101, mede gebaseerd op *Iggrot Mosje*, JD V. 2, nr. 57 over praattherapie van ketters en ongelovigen. Preuss ziet overigens in de Talmoed vooral demonen verbonden met lichamelijke ziekten, en niet psychische aandoeningen, i.t.t. het NT. Deze laatste zouden vooral door geesten en niet demonen worden veroorzaakt. Deze observatie lijkt polemisch en moeilijk houdbaar gezien de verwantschap tussen geesten en demonen zoals bij Josephus waarneembaar (zie Hoofdstuk 2), J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (F. Rosner, ed., 1993), p. 319.

bruik van de term Ruach Ra'a in de hedendaagse responsa des te interessanter en opmerkelijker.

Juist het feit dat de Ruach Ra'a in oudere teksten als basis wordt gezien voor een bindend ritueel vergroot de importantie van de onderzoeksvraag in hoeverre deze Ruach Ra'a ook in de huidige tijd een factor is in de uitoefening, dan wel herziening of herinterpretatie van deze twee rituelen (de wassing in de ochtend en na de maaltijd) en daarmee samenhangende aspecten. Juist door het kiezen van de Ruach Ra'a als zoekterm kan het halachische discours onderzocht worden – zowel de manier waarop zich dat door de tijd heen al dan niet heeft ontwikkeld als de filologische en semantische veranderingen die de begrippen in de verhandelingen over het onderwerp ondergaan hebben.

1.4.2 Tweede fase: Verfijnen van de zoektermen

In de volgende fase van de opbouw van het corpus van de Ruach Ra'a – na verder inzicht in de tekstuele 'Umwelt' van de Ruach Ra'a en het semantische veld rond de Ruach Ra'a – werd de zoekopdracht verder verfijnd, nadat de niet relevante verwijzingen uitgefilterd waren. De eerder gevonden 385 vermeldingen bevatten immers ook treffers die niet relevant waren; omdat ze niet meer waren dan een verwijzing, een inhoudsopgave waarin het woord Ruach Ra'a voorkwam, of omdat het specifieke responsum van vóór 1945 stamde.⁴⁸ Hierdoor bleven uiteindelijk 353 gefilterde treffers over in de zeventien auteurs van de oorspronkelijke lijst van negenentwintig.

Daarna werd ook op Ruach Ra'a gezocht met voorvoegsels (קידומיות) – dus met voorzetsels en het zelfstandige naamwoord 'het' (ה-) – LeRuach Ra'a (לרוח רעה), MeRuach Ra'a (מרוח רעה), SheRuachRa'a (שרוח רעה) en HaRuach Ra'a (הרוח רעה). Vervolgens ook op RUR (ר"ר) – de afkorting van Ruach Ra'a, en tot slot op rur met voorvoegsels. De resultaten waren als volgt:

Alleen Ruach Ra'a:	353	gefilterde treffers
Ruach Ra'a met voorvoegsels:	549	treffers
Alleen RUR:	355	treffers
RUR met voorvoegsels:	706	treffers

Op het eerste gezicht lijkt het verschil tussen met en zonder voorvoegsel significant, zowel bij Ruach Ra'a voluit geschreven, als bij de afkorting rur. In praktijk blijkt dat na bestudering van de gedetailleerde resultaten niet zo te zijn. Immers, een responsum waarin de term Ruach Ra'a vaker voor-

⁴⁸ Dit was het geval bij één responsum van de *Lev David*, gedateerd 1904, één van de *Misjpatei Uziël* (uit 1940), en één van de *Jaskiel Avdi* dat in ieder geval voor 1937 werd geschreven omdat rabbijn Ben Zion Cuenica nog wordt genoemd in een briefwisseling over deze zaak, en deze rabbijn overleed in 1937.

komt, bevat vaak ook de schrijfwijze met voorvoegsel of de afkorting rur – al dan niet met of zonder voorvoegsel. Omgekeerd komt het vrijwel nooit voor dat een bron alleen de afkorting rur bevat – al dan niet met voorvoegsel – of alleen Ruach Ra'a mét voorvoegsel.

In acht gevallen werd ook nog de schrijfwijze Ruach Ra gevonden in de mannelijke vorm (רוח רע) en niet in de 'gewone' vrouwelijke vorm Ruach Ra'a (רוח רעה). Dit is echter geen significante vondst die iets zegt over het vermeende (toegekende) geslacht van de geest zoals dat in bepaalde magische en magisch-mystieke teksten wél relevant kan zijn wat betreft het uitdrijven, bezweren en aanspreken ervan.⁴⁹ De reden hiervoor is dat in zeven gevallen de desbetreffende responsa het begrip Ruach Ra'a ook nog meerdere malen op de conventionele manier spelt, en de mannelijke schrijfwijze niet door inhoudelijke redenen ingegeven wordt. Deze enkele mannelijke vorm in de tekst is de uitzondering en lijkt dus een schrijffout, drukfout of grammaticale fout te zijn. In één geval⁵⁰ heeft de korte tekst van het responsum (8 regels) alleen de mannelijke vorm Ruach Ra. Deze tekst werd niet opgenomen in het corpus vanwege de omvang die het reeds had, er al een ander langer responsum van dezelfde auteur in het corpus aanwezig was, en deze enige tekst weinig verder toevoegt. In een zeer enkel geval werd in de geselecteerde teksten ook R'R (ר"ר) gevonden als afkorting voor de Ruach Ra'a.

1.4.3 *Het uiteindelijke corpus van auteurs uit het Bar-Ilan project*

Vervolgens werden al de vier zoekresultaten uitgesplitst naar auteur en responsa. Immers één responsum kan meerdere keren een zoekterm bevatten, of meerdere vormen ervan door elkaar heen, dus zowel de afkorting, de voluit geschreven vorm, als één van beide vormen met voorvoegsel. Na het uitsplitsen en het herleiden van de treffers tot referenties – kleinere teksteenheden waarin de responsa zijn ingedeeld in de gedigitaliseerde vorm – en van referenties tot afzonderlijke responsa, ontstond onderstaande lijst van 17 auteurs waarin de Ruach Ra'a in verschillende varianten werd aangetroffen (348 treffers) in 106 responsa-teksten:⁵¹

- 49 In dergelijke teksten en bijbehorende rituelen is de exacte formulering en aanspreekwijze van de geest of demon van belang wanneer men de demon bezweert, toespreekt of sommeert te vertrekken. Wanneer men streeft naar een profylactische beschermende werking dan zal men juist een zo inclusief mogelijk taalgebruik en vocabulaire gebruiken, zodat alle vormen van geesten en demonen – zowel van mannelijk als het vrouwelijke geslacht – ver van de te beschermen persoon worden gehouden. Dit ziet men bijvoorbeeld in de teksten in de magische schalen waarvan velen geschreven zijn in het Joods-Aramese dialect.
- 50 *VaYa'an Yosef* OH, nr. 3 (gedateerd 1968) inzake handenwassen na bezoek in een ziekenhuis i.v.m. de Ruach Ra'a (misschien zijn er doden in het gebouw).
- 51 Het totaal is 353, maar 5 daarvan zijn niet relevant omdat ze een referentie zijn

1. *Chelkat Jakov*, R. Mordechai Yaakov Breisch
Polen en Zwitserland (1895–1977)
2. *Har Tzvi*, R. Tzvi Pesach Frank
Israël (1876–1960)
3. *Sho'el Ve-Nishal*, R. Chalfon Moses Ha-Cohen
Tunesië (1874–1950)
4. *Simchat Cohen*, R. Rachamim Chai Chvitah HaKohen
Djerba en Israël (1901–1959)
5. *Divré Chagamiem*, R. Shalom Isaac Halevi
Jemen en Israël (1891–1973)
6. *Betsel Hachogma*, R. Betzalel Stern
Slowakije, Oostenrijk, Australië en Israël (1911–1989)
7. *Iggrot Mosje*, R. Moses Feinstein
Lithouwen en V.S (1895–1985)
8. *Minchat Jitzchak*, R. Isaac Jacob Weiss
Munkatsh, Engeland en Israël (1902–1989)
9. *Va-Ya'an Josef*, R. Joseph Greenwald
Hongarije en V.S. (1905–1984)
10. *Divré Jatsiv*, R. Yekutiël Yehuda Halberstam
Polen en Israël (1904–1994)
11. *Tsiets Eliëzer*, R. Eliezer Waldenburg
Israël (1916–2007)
12. *Sjewet Halevi*, R. Shmuel Halevi Wosner
Oostenrijk en Israël (1914–)
13. *Jabia Omer / Jechave Da'at*, R. Ovadja Josef
Egypte en Israël (1920–2013)
14. *Misjne Halachot*, Rabbi Menashe Klein
Slovakië en V.S. (1925?)
15. *Ateret Paz*, R. Pinchas Zvichi
Israël (1960?)
16. *Afarkesta deAniya*, Rabbi David Sperber
Transylvanië/Jeruzalem, (1875–1962)
17. *Kol Mevasser*, R. Meshulam Rath
Roemenië en Israël (1875–1963)

In één enkel geval is een belangrijk responsum opgenomen dat iets vóór 1945 is geschreven omdat de auteur nog langere tijd – 10 jaar of meer – na het schrijven van het responsum heeft geleefd en dus invloed heeft uitgeoefend op het rabbijnse discours: het wordt veelvuldig geciteerd in latere responsa van collega-rabbijnen omdat het een relatief vroeg contemporain res-

in een boek naar de desbetreffende responsa. Responsa van rabbijnen die na 1945 nog in leven waren maar waarvan een bepaald responsum gedateerd was voor 1945 werden niet in het corpus opgenomen.

ponsa is over het onderwerp. Het feit dat de auteur zijn standpunt uit zijn eerder geschreven responsum niet meer veranderde in latere edities of geschriften van zijn hand, rechtvaardigt de aanname dat de hierin verwoorde mening ook zijn latere standpunten weergeeft. Het is in de (ultra-)orthodoxe wereld immers een wijdverspreid gebruik om aanvullingen en herzieningen op eerdere responsa of commentaren te schrijven, soms tot het einde van het leven van een auteur. Zo wordt in enkele gevallen⁵² in dit onderzoek aangetoond dat een vroeg geschreven responsum (bijv. uit 1948) daarna bij publicatie in boekvorm nog toevoegingen en veranderingen onderging, tot ca.15 jaar later na de oorspronkelijke beantwoording. Bij de publicatie van het boek met verzamelde responsa van de auteur had deze in de tussentijd allerlei referenties toegevoegd naar publicaties die ver na het oorspronkelijke schrijven uit 1948 pas het licht zagen.

1.4.4 Derde fase: Zoeken naar verwante termen

Na het verfijnen van de zoektermen werd in de responsa van deze 17 auteurs waarin de Ruach Ra'a voorkomt, nogmaals gezocht naar de eerdergenoemde aan de Ruach Ra'a verwante begrippen. Een vergelijking met andere verwante termen geeft verder inzicht in de verhouding van de term Ruach Ra'a tot deze andere verwante termen – de Umwelt van de Ruach Ra'a – en daarmee op het semantische veld rond de Ruach Ra'a. Blijft bijvoorbeeld deze contextuele 'omgeving' van de Ruach Ra'a zoals die op grond van de klassieke rabbinse teksten werd vastgesteld in de moderne responsa behouden? *De resultaten waren nu als volgt:*

Lilith: 6 × (vgl. eerder ook 6)

Onreine Geesten | Ruchot Ra'ot 7 × relevant (en niet in de betekenis van echte winden die slecht zijn voor de landbouw — vgl. eerder 9),

Onreine Geest | Ruach Tumah: 57 × relevant (vgl. eerder 59)

Demon | Shed 79x relevant (vgl. eerder 127)

Demonen | Shedim 92 × relevant (en niet in de betekenis van borsten 'shadajim' – vgl. eerder 124)

Amulet | Kamea 179 × relevant (vgl. eerder 218)

Ruach Ra'a (alleen voluit geschreven) 348 × relevant
(vgl. eerder ook 385⁵³)

De conclusie is dan ook dat in het corpus van de auteurs waarin de Ruach Ra'a te vinden is, tevens ook verreweg de meeste treffers van bovenstaande verwante termen te vinden zijn, soms tot 90% en meer. Oftewel: de meeste treffers voor deze verwante zoektermen in de oorspronkelijke lijst met 29

52 Dit gebeurt vooral in de *Jabia Omer* van Ovadja Josef.

53 Zie noot 43.

responsa-auteurs van ná 1945, zijn te vinden in de lijst van 17 auteurs die het corpus van de Ruach Ra'a vormen. De contextuele 'omgeving' van de Ruach Ra'a lijkt (op primair niveau) opmerkelijk genoeg in het corpus gehandhaafd te worden. De auteurs die over de Ruach Ra'a schrijven doen dat ook over de andere verwante termen – hoewel niet per se in de zelfde tekst. Niet alleen de Ruach Ra'a is een term die men dus bij deze auteurs aantreft, ook de andere termen worden dus veelvuldig bij deze auteurs gevonden.⁵⁴

1.4.5 *Vierde fase: Resultaten exact beschreven*

De duidelijke dominantie van Ruach Ra'a is bevestigd, maar komt nog duidelijker naar voren wanneer men deze resultaten nog exacter beschrijft en deze analyseert naar frequentie, context, auteur, en bron. De Ruach Ra'a bleek in het corpus gelijkmatiger verdeeld over alle auteurs in tegenstelling tot de andere zoektermen, en duikt op in een breed scala aan onderwerpen. Bovendien wordt in de analyse de contextuele omgeving van de Ruach Ra'a duidelijker zichtbaar:

Lilith: 6 treffers; aantal bronnen: 3⁵⁵; aantal auteurs: 3.

Verdeling: a 4, b 1, c: 1 – totaal 6.

Context: A: alleen in een huis slapen, op het veld, in een treincoupé, op een kamer in een schip; B: bedekken van het gelaat van de bruid met sluier; het verbod dat maagden en getrouwde vrouwen met los haar gaan ('alleen Lilith laat haar haar lang groeien'); c: mag een ambassadeur van Israël naar een begrafenisceremonie gaan in een kerk of moskee?

Lilith is een weinig frequente term. Wel is te zien dat ook Lilith – een vrouwelijke demon uit de rabbijnse traditie die uit is op seksueel contact met de mens en diens kinderen wil 'afpakken' – in de twee eerste bronnen in de traditionele context verschijnt: het gevaar om alleen te slapen in een huis vanwege een mogelijk 'bezoek' van Lilith en de verbinding met het hoofdhaar van de vrouw. In de rabbijnse traditie heeft Lilith immers lange haren waarmee ze de man verleidt.

Ruchot Ra'ot: 7 relevante treffers (tot. 9).

54 De exacte gegevens zijn hierbij dat van de 385 in het hele corpus van na 1945, maar 32 vermeldingen buiten het specifieke corpus van de Ruach Ra'a worden gevonden. Dus nog minder dan 10%. Van Ruchot Ra'ot is de score 0%, eveneens van Lilith. Het woord demon komt 14x voor buiten het specifieke corpus van de Ruach Ra'a – dus maar 14 van de 127, maar iets meer dan 10 % waarbij relatief veel treffers verwijzen naar het woord voor borst. Van demonen is er maar 1 treffer van de 124 buiten het specifieke corpus te vinden (1%), en van Ruach Tumah 1 treffer van de 59, ca. 2%. Amulet leverde 13 treffers op van de 218, iets minder dan 5%.

55 *Betsel Hachogma* V. 4, nr. 76; *Divré Jatsiv* EH, nr. 80; *Jabia Omer*, V. 7 JD, nr. 12.

Aantal bronnen: 7⁵⁶, gelijk verdeeld 1/1; Aantal auteurs: 5
Context: gepeld ei (en knoflook) dat overnacht is gelaten consumptie toe-
gestaan i.v.m. Ruach Ra'a? (2 bronnen); inzake het verbod op het laten
overnachten van een dode en of je de begrafenis 24 of 48 uur mag uit-
stellen; wetten inzake rouwenden; het verbod om 's ochtends na het
ontwaken 4 passen te lopen zonder je handen te hebben gewassen; over
schijndood en het verbod in de mystieke bronnen om de dode te laten
overnachten; eten en drinken onder het bed: mag men dat eten in ver-
band met de Ruach Ra'a?

Hoewel *Ruchot Ra'ot* een weinig frequente term is, is *Ruchot Ra'ot* als meer-
voud van Ruach Ra'a dus duidelijk verwant aan de enkelvoudige term Ru-
ach Ra'a. De term verschijnt in de specifieke context van het laten overnach-
ten van gepelde eieren en knoflook, het ritueel van het handen wassen in
de ochtend, en het bewaren van etenswaren onder het bed – een plek waar
de Ruach Ra'a verblijft. Daarnaast speelt de context van dood en begrafenis
een duidelijke rol, zoals dat ook in klassieke rabbijnse teksten het geval was.

Ruach Tumah: 57 relevante treffers.
Aantal bronnen: 24⁵⁷

FREQUENTIE VERDELING:	
1	14
2	3
3	2
4	3
6	1
13	1

TOTAAL 24 bronnen | 57 treffers.
Aantal auteurs: 8
Iggrot Mosje: 8
Divré Jatsiv: 13

56 *Divré Jatsiv*, JD, nr. 31; *Tsiets Eliëzer*, V. 9, nr. 46; V. 18, nr. 46; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9; V. 4 JD, nr. 35; *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 3; *Ateret Paz*, V. 1, deel C EH, annotaties bij nr. 9.

57 *Afarkesta DeAniya*, V. 2 JD, nr. 145; *Betsel Hachogma*, V. 3, nr. 71; *ibid.*, V. 4, nr. 85; *Iggrot Mosje* OH, V. 5, nr. 43., *Ibid.*, EH, V. 1, nr. 120; *Divré Jatsiv* EH, nr. 118; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *ibid.*, V. 2 JD, nr. 19; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 5, 33; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1; *Misjne Halachot* V. 5, nr. 123; *ibid.*, V. 6, nr. 265; *ibid.*, V. 7, nr. 232, 235; *ibid.*, V. 9, nr. 221; *ibid.*, V. 11, nr. 13; *ibid.*, V. 12, nr. 342; *ibid.*, V. 13, nr. 136; *ibid.*, V. 16, nr. 43, 117; *Ateret Paz*, V. 1 deel A OH, nr. 10; *ibid.*, deel B JD, nr. 2 en annotaties bij 2.

<i>Jabia Omer:</i>	9
<i>Misjne Halachot:</i>	15
<i>Ateret Paz:</i>	7
<i>Afarkesta DeAniya:</i>	1
<i>Betsel Hachogma:</i>	2
<i>Tsiets Eliëzer:</i>	2
TOTAAL:	57 <i>Vermeldingen</i>

Context: gepeld en kapot ei i.v.m. overnachten en de Ruach Ra'a; huwelijks-wetten: reiniging en onderdompeling in het mikve voorafgaande aan de geslachtsdaad; mag je van iemand een foto maken tegen zijn wil? Een vraag over iemand die beval dat zijn Tora-verhandelingen niet gepubliceerd mogen worden; over het naar graven gaan en daar bidden (deel-vraag); eten en drinken op een begraafplaats brengen i.v.m. de Ruach Ra'a; over toerekensvatbaarheid (*shoteh*) inzake echtscheidingsrecht; inzake de *Sotah* (de van overspel verdachte vrouw); aspecten van handen wassen in verschillende situaties; eten en drinken onder het bed i.v.m. de Ruach Ra'a; het besnijden van Arabieren naar de Joodse ritus; eten en drinken in de badkamer i.v.m. de Ruach Ra'a; bidden in het huis van de rouwenden (liturgische vraag o.a.); kleding aanraken voor het wassen van de handen 's ochtends; lezen van woordenboek gemaakt door een *apikorus* (ketter) en leren van een magiër; jaloerse uitingen van de man richting zijn vrouw en *Sotah*; vrouwen op doktersbezoek, voorkeur voor vrouwelijke artsen; hoe moet een vrome man te werk gaan bij het huwen van een vrouw: elkaar wel of niet zien van tevoren, etc.; ruimen van graven; eten en drinken aanraken zonder handen wassen na de ochtend i.v.m. de Ruach Ra'a; huwelijk zonder scheiding van mannen en vrouwen (*mechitsa*); menstruatiewetten; bouwen van balkons in Jeruzalem; tovenarij en magie (deelvraag).

Ruach Tumah lijkt dus geen triviale term in de responsa – dit levert immers 57 relevante treffers op. De term verschijnt in kwesties rond reinheid, kuisheid (seks, de relatie tussen de twee seksen), en dood. Opnieuw dus in de traditionele context van de klassieke teksten. De verwijzingen naar de van overspel verdachte vrouw (*Sotah*) komen zelfs voort uit het bijbelse en Talmuedische discours rond deze vrouw (*Ruach Kin'ah*, zie ook een eerder hoofdstuk over de Ruach Ra'a). Wanneer men de context nader bekijkt wordt zelfs een overlap met de specifieke context van de Ruach Ra'a (zie hieronder) gevonden, vooral rond het opstaan 's ochtends, en het laten overnachten van bepaalde etenswaren. Een aantal treffers van *Ruach Tumah* komt in het slot van een responsum voor en heeft niets met de Ruach Ra'a of verwante onderwerpen te maken, maar vormt een vrome wens als afsluiting: *moge God de onreine geest van de aarde verwijderen*. Ook wordt een bepaalde relatie tot het magische zichtbaar. Tot slot toont de verdeling van de treffers dat één res-

26 ponsum 13 treffers geeft, en een ander 6. Oftewel: een kwart van de treffers komt uit slechts twee responsa.

Demon/Shed: 79 relevant | *Aantal bronnen*: 44⁵⁸

FREQUENTIE VERDELING:	
1	28
2	7
3	6
4	0
5	1
6	1
7	0
8	1

totaal: 44 bronnen | 79 treffers.

<i>Aantal auteurs:</i>	11
<i>Afarkesta DeAniya:</i>	3
<i>Chelkat Jakov:</i>	5
<i>Har Tzvi:</i>	2
<i>Iggrot Mosjé:</i>	1
<i>Minchat Jitschak:</i>	3
<i>Divrei Jatsiv:</i>	3
<i>Tsiets Eliëzer:</i>	1
<i>Jabia Omer:</i>	26
<i>Jechave Da'at:</i>	2
<i>Misjne Halochot:</i>	27
<i>Ateret Paz:</i>	5
<i>Kol Mewasser:</i>	1

TOTAAL: 79 treffers

Context: Toestaan *a'guna* (de 'geketende vrouw' aan haar vermiste man of aan wie de scheidingsakte geweigerd wordt); *onen* (iemand die een familielid nog moet begraven) inzake Omertellen; geschenken met Poe-

58 *Afarkesta DeAniya* V. 3 EH, nr. 251; *Chelkat Jakov* OH, nr. 204, 206, 233; *ibid.*, JD, nr. 206; *ibid.*, EH, nr. 104; *Har Tzvi* OH dl. 2, nr. 76; *ibid.*, JD, nr. 242; *Sjo'el Wenisjal*, V. 2 CHM, nr. 28; *Kol Mevaser*, V. 2, nr. 16; *Iggrot Mosje*, EH V. 1, nr. 120; *Minchat Jitschak*, V. 1, nr. 23; *ibid.*, V. 4, nr. 97; *Divré Jatsiv* OH, nr. 56, 104; *ibid.*, JD, nr. 121; *Tsiets Eli-ezer*, V. 1, nr. 20; *Jabia Omer*, V. 1 OH, nr. 41; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 27, 28; *ibid.*, V. 3 JD, nr. 12; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1, 5, 21; *ibid.*, V. 6 OH, nr. 15; *ibid.*, V. 6 EH, nr. 3; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 1, 5, 37; *Jechave Da'at*, V. 4, nr. 24; *ibid.*, V. 5, nr. 16, 54; *Misjne Halachot*, V. 3, nr. 230; *ibid.*, V. 4, nr. 90; *ibid.*, V. 5, nr. 160, 217; *ibid.*, V. 6, nr. 218, 232; *ibid.*, V. 7, nr. 196, 240, 242; *ibid.*, V. 11, nr. 6; *ibid.*, V. 12, nr. 292, 479; *ibid.*, V. 14, nr. 113; *ibid.*, V. 16, nr. 30; *Ateret Paz*, V. 1 dl. A OH, nr. 10; *ibid.*, deel B JD, nr. 2 en annota-ties; *ibid.*, deel C CHM, nr. 7.

riem; dode die 3 × in een droom aan een familielid zijn wens kenbaar maakt om in Israël begraven te worden; Bar-Mitswa worden of Joods worden tijdens het Omertellen en inzake Tweede Pesach; inlossen eerstgeboren; vraag inzake onbewoond huis (trekt demonen aan); toerekeningsvatbaarheid inzake echtscheiding; wetten over onderdompeling in mikva; over het samenzijn van een man en een vrouw in een lift (*jichoed*); mikva voor mannen: zonder ritueel bad geen kabbala leren; seks na toiletbezoek en zogen van baby na seks; een gelofte afgelegd in een droom; telefoon en elektrische bel op Sjabbat; het boek 'Responsa uit de Hemel' als halachische bron; aanraken eten zonder handen wassen 's ochtends; eten en drinken in badkamer; liturgie op vrijdagavond, de zegen over Tora-leren; ongetrouwde vrouwen die bidden zonder hoofdbedekking; over praten in het toilet; Sjabbat ontwijken door 'alternatieve' remedies (*segulot*) en onbeproefde remedies voor een zieke; vasten voor een slechte droom; een vrouw die seks heeft met een demon: is zij nog toegestaan voor haar man?; mezoëza als amulet; voortplanting en seks; inzegenen van de maan; redden van joden in Rusland; gravenbezoek: eten en drinken op een begraafplaats, tovenarij.

Met 78 treffers is *demon/SHED* een belangrijk begrip dat niet triviaal te noemen is, hoewel het nog steeds veel minder treffers geeft dan de Ruach Ra'a. Men treft in moderne responsa de term opnieuw aan waar men deze op basis van traditionele rabbijnse teksten deels zou verwachten: in de context van dood, graven, ziekte en genezing, dromen, seks, het toilet. Een blik op de context laat verder duidelijk specifieke kruisverbanden en overlappingen zien met de Ruach Ra'a (Eten en drinken in badkamer, aanraken eten zonder handen wassen 's ochtends, eten en drinken op een begraafplaats). Ook ziet men een bepaalde relatie uit het magische en tovenarij. Maar ook enkele onderwerpen die (op het eerste gezicht) weinig of niets met de Ruach Ra'a en het omliggende semantische veld te maken lijken te hebben, worden zichtbaar. Ongeveer een zesde van de treffers (14) komt uit twee responsa.

Demonen/ Shedim: 92 relevante treffers.

Aantal bronnen: 18⁵⁹

59 *Betsel Hachogma*, V. 3, nr. 39; *Iggrot Mosje*, JD V. 4, nr. 13; *Divré Jatsiv*, JD, nr. 57, 122; *ibid.*, EH, nr. 36; *ibid.*, *Likutiem weHasjmatot*, nr. 57; *Tsiets Eliëzer*, V. 1, nr. 20; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1, 5, 21; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 1; *Misjne Halachot*, V. 5, nr. 160; *ibid.*, V. 7, nr. 290; *ibid.*, V. 8, nr. 247; *ibid.*, V. 11, nr. 6; *ibid.*, V. 12, nr. 479; *ibid.*, V. 15, nr. 74; *ibid.*, V. 16, nr. 112; *Ateret Paz*, V. 1 dl. A OH, nr. 10; *ibid.*, deel B JD, nr. 2 en annotaties.

FREQUENTIE | VERDELING:

1	13
2	1
4	1
6	1
8	1
59	1

TOTAAL: 18 bronnen | 92 treffers.

Aantal auteurs: 7

<i>Betsel Hachogma:</i>	1
<i>Iggrot Mosje:</i>	1
<i>Divré Jatsiv:</i>	5
<i>Tsiets Eliëzer:</i>	1
<i>Jabia Omer:</i>	9
<i>Misjne Halochot:</i>	15
<i>Ateret Paz:</i>	60

TOTAAL: 92 treffers.

Context: Genezen d.m.v. een toverspreuk of ander ‘bovennatuurlijke’ remedie; over goochelen en medische behandelingen voor een astmapatiënt zodat die naar de synagoge kan gaan; verbod op goochelen; dromen; telefoon en elektrische bel op Sjabbat; aanraken van eten zonder handen wassen ’s ochtends; eten en drinken in de badkamer; liturgie op vrijdagavond, zegen voor het Tora-leren; praten in de w.c.; gelofte in een droom; over de goddelijke voorzienigheid; over Tora-studie, seculiere studies en filosofie; inzegenen van de nieuwe maan; weghalen naam op grafsteen; bezoeken van graven: eten en drinken op een begraafplaats; tovenarij.

Met 92 vermeldingen lijkt *demonen/shedim* nog significanter. Wanneer de context van de term ‘demonen’ wordt bekeken dan ziet men ook hier duidelijk het traditionele kader terug: graven, dood, dromen, genezing en ziekte, seksualiteit, tovenarij. Maar ook duidelijk waarneembaar zijn de overlappingen met de Ruach Ra’a – de status van eten en drinken in de badkamer, aanraken van eten zonder handen te wassen, en kwesties rond een begraafplaats. Opnieuw is de magische dimensie aanwezig en speelt toveren (en goochelen) een rol. Echter, 59 vermeldingen komen uit één responsum van de *Ateret Paz*.

Amulet/ Kamea: 179 relevante treffers.⁶⁰

Bronnen: 54⁶¹

FREQUENTIE | VERDELING:

1	34
2	7
3	2
4	4
5	2
7	1
8	1
12	1
33	1
39	1

TOTAAL: 54 bronnen TOTAAL: 179 treffers.

Aantal auteurs:	13
Chelkat Jakov:	3
Sjo'el Wenisjal:	3
Divré Chagamiem:	1
Betsel Hachogma:	35
Iggrot Mosje:	10
Minchat Jitschak:	8
Divré Jatsiv:	30
Tsiets Eliëzer:	15
Sjewet Halevi:	9
Jabia Ommer:	45
Jechave Da'at:	1
Misjne Halochot:	18
Ateret Paz:	1
TOTAAL:	179

60 Een niet gering aantal treffers zijn in dit geval strikt gezien geen responsum maar een tekstcommentaar opgenomen in een responsum. Dit goldt in het bijzonder voor 2 auteurs.

61 *Chelkat Jakov* OH, nr. 10, 155; *Sjo'el Wenisjal*, V. 2 JD, nr. 79; *ibid.*, V. 4 JD, nr. 45; *Divrei Chagamiem*, JD, nr. 1; *Betsel Hachogma*, V. 1, nr. 50, 67; *ibid.*, V. 2, nr. 54; *Iggrot Mosje*, JD V. 1, nr. 184; *ibid.*, JD V. 2, nr. 140, 141; *Minchat Jitschak*, V. 5, nr. 44; *ibid.*, V. 6, nr. 80; *ibid.*, V. 7, nr. 8; *ibid.*, V. 9, nr. 136; *Divré Jatsiv*, OH, nr. 25, 148; *ibid.*, JD, nr. 5, 31, 188, 191, 199; *ibid.*, EH, nr. 25; *ibid.*, CHM, nr. 79; *ibid.*, *Likkutiem we-Hasjmatot*, nr. 116; *Tsiets Eliëzer*, V. 4, nr. 4; *ibid.*, V. 5, nr. 24; *ibid.*, V. 8, nr. 15; *ibid.*, V. 9, nr. 17; *ibid.*, V. 10, nr. 25; *ibid.*, V. 11, nr. 5; *ibid.*, V. 13, nr. 1; *ibid.*, V. 16, nr. 30; *ibid.*, V. 19, nr. 6; *Sjewet Halevi*, V. 1, nr. 111; *ibid.*, V. 2, nr. 149; *ibid.*, V. 9, nr. 221; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 15; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 32; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 37, 55; *ibid.*, V. 8 JD, nr. 28; *Jechave Da'at*, V. 6, nr. 60; *Misjne Halachot*, V. 5, nr. 185; *ibid.*, V. 7, nr. 195; *ibid.*, V. 8, nr. 38, 56; *ibid.*, V. 9, nr. 184, 328, 399; *ibid.*, V. 11, nr. 271; *ibid.*, V. 15, nr. 74, 117; *Ateret Paz*, V. 1 deel B JD, nr. 2.

Context: mezoeza — toegevoegde inscripties door ministerie van religie ('onderzocht door X'); mezoeza voor een niet-Jood bevestigen; verzen, godsen engelennamen aan een mezoeza toevoegen; bescherming die mezoeza biedt; mag men iemand redden op Sjabbat die probeerde zelfmoord te plegen: kan men in halachische kwesties op de analyse van een chemicus vertrouwen?; amulet met de Levensboom – wat doet men daarmee in de wc?; mag men een geestelijk zieke genezen op aanwijzingen van een Arabische of christelijke (alternatieve/magische) genezer?; verdoofde slacht; sterfte door besnijdenis; uitbreiden vrouwengalerij in een synagoge; injecties van kippen en problemen daarbij i.v.m. rituele slacht; de plicht tot voorplanting wanneer er medische redenen zijn om een zwangerschap te ontraden; tefillien; wapens dragen op Sjabbat door soldaten; politie en Sjabbat; rituele slacht; gepeld ei dat overnacht i.v.m. Ruach Ra'a; inlossen eerstgeborene die geadopteerd is; een vrouw wier mannen stierven; hoe ver moet men gaan om de naaste te redden; amuletten en genezingen door *tzaddikem* (vrome heilige); de geketende vrouw; overtreden van Sjabbat voor twijfelachtige en 'alternatieve' geneeswijzen; plicht tot gebruik van de geneeskunde; Toraantekeningen in de wc brengen?; Godsnamen op tape laten horen; religieuze teksten die men in de wc van buitenaf hoort; denken in de wc aan het bestaan van God; het betreden van een wc met een ketting met gouden sieraad met daarop een heilig vers; Sjabbatwetten: afstropen dierenhuid en op maat snijden; Mezoeza als amulet om de nek hangen; inwijden nieuwe Tora-rol met processie, dans en gezang; bidden voor een niet-Joodse vader die ziek is (amulet schrijven ter genezing); over de Tora-rol die de koning moet schrijven volgens Deut.; mag een hartpatiënt zijn pillen op Sjabbat dragen? (vergelijking met amulet uit de Misjna); bevalling opwekken door chemische middelen (vgl. bevalling opwekken door amulet met godsnaam); verbod op abortus; leren van seculiere kennis; tovenarij.

Met 179 treffers lijkt *Kamea* (amulet) een belangrijke term. Echter, wanneer men naar de context kijkt wordt opnieuw een klassieke context van de term: zichtbaar het schrijven van amuletten, genezing en ziekte, tovenarij, en mystiek. Relatief veel treffers staan in de context van de mezoeza, op zich ook weinig opmerkelijk omdat een relatie tussen een amulet en de mezoeza al in oudere teksten wordt gelegd (of weerlegd⁶²). Ook is een overlapping met de Ruach Ra'a te zien in de interesse van de status van het toilet, en concreet inzake een gepeld ei dat overnacht i.v.m. de Ruach Ra'a die daarop rust. Een aantal onderwerpen heeft weinig met de context van de Ruach Ra'a te maken, omdat het woord 'amulet' in de teksten gebruikt wordt op overdrachtelijke wijze, namelijk in een uitdrukking van een Torageleerde wiens kennis

beproefd is ‘als een professioneel amulet’ dat eerst drie keer iemand moet genezen voordat deze het predicaat ‘professioneel’ (קמיע מן המומחה) krijgt. Ook hier echter komen 70 treffers – meer dan een 1/3 dus – uit slechts twee responsa.

Ruach Ra’a: 348 relevante treffers.

Aantal bronnen: 85 (deze worden hieronder bij de exacte beschrijving van het corpus vermeld).

FREQUENTIE | VERDELING:

1	43
2	11
3	6
4	3
5	7
6	2
7	3
8	0
9	1
10	0
11	2
12	1
13	1
14	1
18	1
20	1
24	1
27	1

TOTAAL: 85 bronnen | 348 relevante treffers

Aantal auteurs: 16.

Afarkesta deAniya:	52	Divré Jatsiv:	12
Har Tzvi:	21	Tsiets Eliëzer:	29
Chelkat Jakov:	5	Sjewet Halevi:	14
Simchat Kohen:	5	Jabia Omer:	154
Divré Chagamiem:	1	Jechave Da’at:	11
Waja’an Josef:	1	Misjne Halochot:	14
Betsel Hachogma:	3	Ateret Paz:	11
Iggrot Mosje:	6	Kol Mevaser	1
Minchat Jitschak:	8		

TOTAAL: 348 treffers.

Context: Eten, drinken, en water die zich in het toilet en badkamer bevonden (Ruach Ra'a); Eten en drinken onder het bed i.v.m. Ruach Ra'a die daarop rust; consumptie van eieren, uien en knoflook die gepeld overnacht hebben i.v.m. Ruach Ra'a die op hen rust; water dat overnacht heeft in metalen vaten, en water dat onbedekt was gelaten; status van iemand die zelfmoord pleegt (misschien door een Ruach Ra'a veroorzaakt); iemand redden op Sjabbat die een zelfmoordpoging heeft gedaan; over psychisch lijden, toerekeningsvatbaarheid en gevaarlijke operaties op geestelijk zieken; water in de buurt van een dode – weggooien of toegevoegen voor consumptie?; medische remedies uitvoeren op Sjabbat; Status modern toilet (thuis, openbaar, trein), badkamer en *mikva* i.v.m. Ruach Ra'a en handenwassen na betreden en/of ontlasten; handen wassen na aanraken voeten?; Handen wassen na aanraken bepaalde plaatsen van het lichaam; de mezoëza en bescherming; verbod betreden heidenen tempel; wetten inzake handen wassen 's ochtends; handen wassen na de maaltijd en Ruach Ra'a; bepaalde gebruiken inzake huwelijk; verbod inzake schenden van lichaam van een dode; status van eten, drinken en kleding na aanraking door iemand die zijn handen niet heeft gewassen na het ontwaken (Ruach Ra'a); Handenwassen in badkamer of wc-ruimte? (Ruach Ra'a aanwezig en dus mogelijk zinloos); praten in de wc; sjabbat overtreden voor onbeproefde en pseudo-magische behandelingen; medicijnen 's nachts innemen met ongewassen handen (Ruach Ra'a); etenswaren die verboden zijn vanwege gevaar; bezoeken van graven en het brengen van eten en drinken op een begraafplaats (Ruach Ra'a); tovenarij; gebruik van natte doekjes op Sjabbat.

Een nadere beschouwing van de context laat zien dat de Ruach Ra'a grotendeels wordt teruggevonden in de traditionele context, zoals dat vaak ook voor de verwante termen gold. Zo vindt men de Ruach Ra'a rond het ontstaan 's ochtends, het ritueel van het handenwassen, de problematiek van aangeraakte etenswaren door iemand die zijn handen niet heeft gewassen, het ritueel van het handenwassen na de maaltijd, de dood en graven, ziekte en genezing – waarbij de aandacht voor psychische ziektes en zelfdoding opvalt. Tot slot de status van eten en drinken dat onder een bed is gelegd, het eten van gepelde eieren, uien en knoflook die overnacht hebben, en de status van een toiletruimte inzake het betreden ervan, en eten en drinken in die ruimte. Ook verschijnt de term Ruach Ra'a bij aanraking van bepaalde delen van het lichaam (voeten, de normaliter bedekte delen). Zelfs de context van Sjabbat – die ook al in de Talmoed bestond⁶³ – blijft opmerkelijk genoeg behouden. Verdere inhoudelijke analyse van het corpus zal in de komende hoofd-

63 *Misjna Sjabbat 2:5*: 'Wie de lamp dooft omdat hij vreest voor heidenen, voor dieven, vanwege een Kwade Geest [Ruach Ra'a] en voor de zieke zodat hij kan slapen – is vrijgesteld [patoer]'.

stukken moeten aantonen in hoeverre het hedendaagse discours rond de Ruach Ra'a toch veranderingen heeft ondergaan in vergelijking met de rabbinse periode en de Middeleeuwen.

1.4.6 Vijfde fase: Gecombineerd zoeken op meerdere termen

In versie negentien⁶⁴ van de CD-ROM (2011) van het Responsa Project is het mogelijk om de teksten te doorzoeken op maximaal 4 termen. Hiermee kan men zien in welke teksten meerdere uitdrukkingen samen voorkomen. Hierdoor is het mogelijk om het semantische veld van de Ruach Ra'a nog duidelijker te bepalen, omdat gezocht kan worden naar teksten waarin de term Ruach Ra'a staat, samen met de andere termen als Lilith, Ruach Tumah, demon (*Shedim/Shed*), en amulet, zoals eerder beschreven. Hieronder de resultaten:

Ruach Ra'a × Ruchot Ra'ot: 23 gezamenlijke⁶⁵ treffers = 3 gezamenlijke bronnen.⁶⁶

Context: Een gepeld ei dat overnacht heeft; gepelde ui en knoflook waar de nacht overheen is gegaan in de koelkast; over eten en drinken onder het bed i.v.m. Ruach Ra'a, en of het a posteriori in orde is – en of het nog uitmaakt of er mensen op het bed hebben geslapen terwijl het voedsel eronder lag of niet?

Ruach Ra'a × shedim: 31 treffers = 5⁶⁷ bronnen⁶⁸

64 Hoewel deze versie iets meer treffers geeft op de verschillende, afzonderlijke, zoektermen – er werden enkele nieuwe delen aan responsa-titels toegevoegd – laten de zoektermen hetzelfde beeld zien wanneer opnieuw in de lijst van 16 auteurs wordt gezocht (zie boven): Ruach Ra'a is het meest frequent. Dit bevestigt het eerdere beeld op basis van versie 15. De gezamenlijke bronnen – van Ruach Ra'a en andere verwante termen – die versie 19 aangeeft bevatten in dit geval geen nieuwe teksten die niet ook al in versie 15 stonden. Dus hoewel er delen werden toegevoegd aan de werken van deze 16 auteurs, had dit geen invloed op de gedeelde teksten, wel voor het totale aantal treffers in de teksten.

65 De treffers zijn gezamenlijk hetgeen betekent dat het de som is van de frequentie van *beide* zoektermen. Vooralsnog is het niet mogelijk om te zien hoe dit getal van gezamenlijke treffers precies is opgebouwd. Bijvoorbeeld 23 treffers kunnen bestaan uit 20 treffers van zoekterm A en 3 treffers van zoekterm B; uit 10 treffers van zoekterm A en 13 treffers van zoekterm B; uit 22 treffers van zoekterm A en 1 treffer van zoekterm B, et cetera.

66 *Divrei Jatsiv*, JD, nr. 31; *Tsiets Eliëzer*, V. 18, nr. 46; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9.

67 Oorspronkelijk te herleiden tot 7 bronnen, maar twee bronnen hadden שדים in de betekenis van borsten.

68 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 5; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 1; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10; *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr. 2.

Context: Wat is de wet rond eten en drinken die aangeraakt zijn voor het handen wassen, mag je ze eten, en helpt afspoelen; inzake eten in een badkamer — rust de Ruach Ra'a daar op net als in badhuis of wc?; mag je in een wc praten indien nodig of bij geldelijk verlies?; over de gewoonte om eten en drinken op graven te leggen – mag dat i.v.m. Ruach Ra'a?; over het teniet doen van tovenarij d.m.v. water.

Ruach Ra'a × shed: 34 treffers = 6 bronnen⁶⁹

Context: Wat is de wet rond eten en drinken die aangeraakt zijn voor het handen wassen, mag je ze eten, en helpt afspoelen; inzake eten in een badkamer – rust de Ruach Ra'a daar op net als in badhuis of wc?; mag je in een wc praten indien nodig of bij geldelijk verlies?; mag voor bovennatuurlijke genezingen de Sjabbat overtreden worden; en mag de Sjabbat overtreden worden voor een gevaarlijke zieke door genezingen die niet bewezen zijn?; over de gewoonte om eten en drinken op graven te leggen – mag dat i.v.m. Ruach Ra'a?; over het teniet doen van tovenarij d.m.v. water.

Ruach Ra'a × kamea: 51 treffers = 7 bronnen⁷⁰

Context: Mag je de Sjabbat overtreden om iemand die zelfmoord wil plegen te redden?; over het laten overnachten van een gepeld ei en Ruach Ra'a; inzake de plek van de mezoeza en de bescherming die de mezoeza biedt; mag iemand met sterke oorpijn op Sjabbat moedermelk in zijn oor laten druppelen; mag voor bovennatuurlijke genezingen de Sjabbat overtreden worden, en mag de Sjabbat overtreden worden voor een gevaarlijke zieke door genezingen die niet bewezen zijn?; over het teniet doen van tovenarij d.m.v. water.

Ruach Ra'a × Lilith: 0 treffers = 0 bronnen

Ruach Ra'a × Ruach Tumah: 52 treffers = 8 bronnen⁷¹

Context: Status van een gepeld ei dat 'overnacht' heeft (gevaarlijk vanwege Ruach Ra'a) en wie een ei vindt dat gebroken is i.v.m. Ruach Ra'a; moeten kleine kinderen 's ochtends hun handen wassen?; over eten en drinken onder het bed i.v.m. Ruach Ra'a; inzake eten in een hedendaagse badkamer – rust de Ruach Ra'a daar op net als in het Talmoedische badhuis of toilet?; mag men de kleren aantrekken / aanraken 's ochtends

⁶⁹ *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 5; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 1, 37; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10; *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr. 2.

⁷⁰ *Chelkat Jakov*, OH, nr. 155; *Betsel Hachogma*, V. 1, nr. 67; *Divrei Jatsiv*, JD, nr. 31; *ibid.*, nr. 191; *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr. 32; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 37; *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr. 2.

⁷¹ *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 145; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 5; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 9 OH, nr. 108; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10; *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr. 2.

voor het handen wassen?; handenwassen van kleine kinderen; over de gewoonte om eten en drinken op graven te leggen – mag dat i.v.m. Ruach Ra'a?; over het teniet doen van tovenarij door middel van water.

Ruchot Ra'ot × kamea: 1 treffer = 1 bron⁷²

Context: Een gepeld ei dat overnacht heeft

Ruchot Ra'ot × shedim: 0 treffers = 0 bronnen

Ruchot Ra'ot × shed: 0 treffers = 0 bronnen

Ruchot Ra'ot × Ruach tumah: 0 treffers = 0 bronnen

Ruach Tumah × shed: 15 treffers = 4 bronnen⁷³

Context: toerekeningvatbaarheid van een man die soms vreemd handelt inzake een echtscheidingsakte die hij gaf; inzake eten in een badkamer – rust de Ruach Ra'a daar op net als in badhuis of wc?; over de gewoonte om eten en drinken op graven te leggen – mag dat i.v.m. Ruach Ra'a?; over het teniet doen van tovenarij d.m.v. water.

Ruach Tumah × shedim: 71 treffers = 3⁷⁴ bronnen⁷⁵

Context: Inzake eten in een badkamer – rust de Ruach Ra'a daar op net als in badhuis of wc?; over de gewoonte om eten en drinken op graven te leggen – mag dat in verband met Ruach Ra'a?; over het teniet doen van tovenarij door middel van water.

Ruach Tumah × kamea: 1 treffer = 1 bron⁷⁶

Context: over het teniet doen van tovenarij d.m.v. water.

Hiermee is nog duidelijker zichtbaar geworden dat Ruach Ra'a en 'Ruchot Ra'ot' in de moderne responsa van het corpus als een enkelvoud en meervoud voor hetzelfde fenomeen lijken te worden gebruikt. Ook lijkt er een inhoudelijke overlap te bestaan met vooral 'Ruach Tumah' en 'Shed/She-dim', en in mindere mate met 'Kamea'. Teksten met Ruach Ra'a erin bevatten soms ook deze andere termen, hetgeen mogelijk betekent dat de betekenissen naar elkaar toe bewegen.

⁷² *Divrei Jatsiv*, JD, nr. 31.

⁷³ *Iggrot Mosje*, EH, V. 1, nr. 120 (gedateerd 1939); *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5 – dit responsum bevat ook vele malen de term Ruach Ra'a; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10; *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr 2 (plus aanvullende opmerkingen [הערות], nr. 10) – beide laatste responsa bevatten ook de Ruach Ra'a als term.

⁷⁴ Oorspronkelijk te herleiden tot 4 bronnen, maar één bron had שדים in de betekenis van borsten.

⁷⁵ *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10; *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr 2 (plus aanvullende opmerkingen, nr. 10) – al deze drie responsa bevatten ook de term Ruach Ra'a.

⁷⁶ *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr 2.

Toch is er een kritische noot op te merken bij de in het Responsa-project opgenomen titels. Het project voltrekt zich anders dan gehoopt en de digitalisering van veel titels is vooralsnog niet gerealiseerd. De reden hiervan kan op het financiële vlak liggen, maar ook concurrentie van het eerdergenoemde ultra-orthodoxe digitalisatie-project Otzar Hachogma. De lijst van auteurs waarvan responsa in het Responsa-project zijn opgenomen vertoont dus hiaten. Bepaalde auteurs uit de hedendaagse ultra-orthodoxe gemeenschap, de religieus-zionistische stroming, en het Oriëntaalse Jodendom zijn niet altijd opgenomen in het Responsa Project. Sommige van deze auteurs zijn bijvoorbeeld een generatie jonger dan de meeste auteurs uit het Responsa Project, of behoren tot de modernere variant van de religieus-zionistische stroming die vooralsnog ondervertegenwoordigd is in het project. Vandaar dat voor dit onderzoek de auteurs die onderdeel uitmaakten van het Responsa-project, aangevuld werden met enkele hedendaagse auteurs uit deze stromingen.

Deze toegevoegde werken zijn:

18. *Sjeilat Sjelomo*, Rabbi Sjlomo Hakohen Aviner
Fr./Israël, (1943–), V. 1–3
19. *Tesjoewot Wehanhagot*, Rabbi Mosjé Sternbuch
GB/z-Afr/Israël (1926–), V. 1–4
20. *Chemdat Tzvi*, Rabbi Mosjé Dov Welner
Hongarije/V.S., 1912–2007, V. 1–5
21. *Jitschak Jeranen*, Rabbi Jitschak Barda
Israël (ca. 1960–), V. 1–5
22. *Riwawot Efraïm*, Rabbi Efraïm Greenblat
Israël/V.S., (?–77), V. 1–8
23. *Olat Jitschak*, Rabbi Jitschak Ratzabi
Israël (1953–), V. 1–2
24. *Jaskiel Avdi*, Rabbi Ovadja Hedaja
Syrië/Israel, (1890–1969), V. 6–8.⁷⁸

Voor de *Chemdat Tzvi*, *Jitschak Jeranen*, *Riwawot Efraïm* en de *Jaskiel Avdi* (20, 21, 22, 24) geldt dat het toevoegen van deze titels uit de data zelf voortvloeide: ze worden genoemd door enkele van de 17 auteurs uit het Responsa Project van

77 Glick geeft hier geen datum. In een artikel op Internet in de Hamodia dd. 5–1–2014 werd het overlijden van deze auteur gemeld, en zijn geboortjaar zou 1932 zijn, <http://hamodia.com/2014/01/05/harav-ephraim-greenblatt-ztl/>

78 Van de 5 teksten die later werden toegevoegd was dat wel duidelijk door datering van het responsum, of doordat de geadresseerde te jong was om in de periode van vóór 1945 actief te zijn.

de Bar-Ilan in hun responsa over de Ruach Ra'a – als verwijzing naar wat hun collega's over dit onderwerp schreven. De *Jitschak Jeranen* staat aan het hoofd van een leerschool in Ashkelon, en is een belangrijke rabbijn uit de Tunesische gemeenschap – en in bredere zin van de Noord-Afrikaanse traditie, waarin veel belang wordt gehecht aan de mystieke traditie. In de *Jitschak Jeranen* werden verwijzingen gevonden naar de Ruach Ra'a en de responsa werden derhalve aan het corpus toegevoegd.

Rabbin Aviner – auteur van de *Sjeilat Sjelomo* – is woonachtig in de nederzetting Beth-El, en geldt als een bekende autoriteit in de religieus-zionistische beweging, en de gematigde settler-beweging. Het is een rabbijn met een niet geringe aanhang die tientallen boeken over Jodendom schreef naast deze responsa. Hij geeft vele openbare lezingen en verschijnt vaak in de Israëlische media. In de eerste drie delen van zijn *Sjeilat Sjelomo* waren responsa te vinden over de Ruach Ra'a en deze werden aan het corpus toegevoegd.⁷⁹ Tot slot: de *Olat Jitschak* en de *Tesjoewot Wehanhagot*.⁸⁰ Rabbijn Razabi is een belangrijke rabbijn voor de conservatievere stroming in het hedendaagse Jemenitische Jodendom, waarin eveneens een belangrijke plaats wordt gegeven aan mystieke en piëtistische literatuur. Behalve de responsa *Olat Jitschak* schreef hij meerdere andere boeken en is hij betrokken bij het heruitgeven van Jemenitische auteurs van de afgelopen eeuwen, die als maatgevend worden beschouwd in zijn stroming. Rabbijn Sternbuch is één van de religieuze leiders van de Eidah Charediet – de ultra-orthodoxe Jeruzalemse stroming die het zionisme en de moderniteit afwijst. Hij is één van de prominente gezichten van deze stroming na het overlijden van rabbijn Weiss (de *Minchat Jitschak*), en Halberstamm.

1.4.8 Zevende fase: Het definitieve corpus

Het totale aantal responsa-titels dat doorzocht werd kwam zo op 24: 18 vanuit het Bar-Ilan project, en 6 die later werden toegevoegd vanuit auteurs die geen deel uitmaakten van het Bar-Ilan Project – om zo de representativiteit van religieuze richtingen te verhogen. Het doorzoeken van deze zes boeken gebeurde deels door de index of trefwoorden register van de boeken te bekijken en deels digitaal, wanneer een PDF-versie on-line⁸¹ te lezen was. Dit laatste was in feite het geval voor alle toegevoegde auteurs, behalve Aviner. Het zoeken en weergeven in een PDF gaat overigens anders dan in het Responsa

79 Niet toegevoegd werden de ca.10 responsa over de Ruach Ra'a in de context van de wassing in de ochtend na het ontwaken in *Jeen Hatov* (1979), van de voormalige Oriëntaalse Opperrabbijn van Israël rabbijn Jitschak Nisiem. Alleen S. Aviner naar deze titel in één resposum (*Sjeilat Sjelomo*, V. 1, nr. 4).

80 Inmiddels zijn in versie 19 van het Responsa Project ook de vier delen van de *Tesjoewot weHanhagot* opgenomen.

81 Op www.hebrewbooks.org.

Project – het gaat meer op basis van visuele letterherkenning (ocr) en niet op basis van digitalisering van de tekst van het boek zelf. Dat betekent dat het zoeken in de tekst beperkt wordt door de kwaliteit van het inscannen (recht of niet helemaal recht, de scherpte, etc.) en de kwaliteit van het origineel. Boeken met Rasji-letters zijn bijvoorbeeld moeilijk door te zoeken. In sommige gevallen was zoeken alleen mogelijk wanneer het woord dat gezocht werd vanuit de tekst werd ingevoerd in de zoekfunctie, door ‘kopiëren en plakken’. De resultaten worden bovendien per afzonderlijk boek (meerdere boeken zijn dus niet tegelijkertijd te doorzoeken) in paginanummers weergegeven, en niet in de exacte notatie van het Responsa Project die titel, deel, vraag, en de desbetreffende paragraaf van de tekst weergeeft.

Ook is de snelheid vele malen langzamer en de zoekmogelijkheden beperkter vanwege het zoeken op letterherkenning. Stel, men zou het woord *Shed* (שד) – demon – zoeken dan krijgt men ook vindplaatsen waar de letters *Sjien Dalet* onderdeel zijn van een ander woord. Bijvoorbeeld *Sjedafka* (שדוּקָא, want juist...), *Sjedajarim* (שדיירים, waarvan bewoners), *Chasjad* (חשד, verdinking), *Sadeh/Sadot* (שדות – veld; velden), *Sjadajim* (שדים, borsten), et cetera. Het zoeken in de toegevoegde titels leverde 80 extra responsa op met daarin de term *Ruach Ra'a* zodat het totale aantal teksten in het corpus 191 bedraagt: 111 uit het Responsa Project en 80 uit de 6 (–7, [nr. 24]) auteurs die er in deze latere fase aan werden toegevoegd. Dit leverde onderstaande verdeling op van het aantal responsen naar auteur:

1. *Chelkat Jakov*, R. Mordechai Yaakov Breisch
Polen en Zwitserland (1895–1977) 9 resp.⁸²
2. *Har Tzvi*, R. Tzvi Pesach Frank
Israël (1876–1960) 3 resp.⁸³
3. *Sjo'el Wenisjal*, R. Chalfon Moses Ha-Cohen
Tunesië (1874–1950) 1 resp.⁸⁴
4. *Simchat Cohen*, R. Rachamim Chai Chvita HaKohen,
Djerba en Israël (1901–1959) 1 resp.⁸⁵
5. *Divré Chagamiem*, R. Shalom Isaac Halevi
Jemen en Israël (1891–1973) 1 resp.⁸⁶
6. *Betsel Hachogma*, R. Betzalel Stern
Slowakije, Oostenrijk, Australië en Israël (1911–1989) 3 resp.⁸⁷
7. *Iggrot Mosje*, R. Moses Feinstein
Litouwen en V.S (1895–1985) 2 resp.⁸⁸

82 V. EH/CHM, nr. 63, 88; V. OH, nr. 2,3, 4, 64, 155; V. JD, nr. 14, 39.

83 V. OH, nr. 50; V. JD, nr. 261; *Tal Haarim*, *HaChowel*, § 1.

84 V. 5 OH, nr. 105.

85 V. OH, nr. 6.

86 V. OH, nr. 65.

87 V. 1, nr. 67; V. 2, nr. 29; V. 3, nr. 11.

88 JD, V. 2, nr. 97; JD, V. 3, nr. 20.

8. *Minchat Jitschak*, R. Isaac Jacob Weiss
Munkatsh, Engeland en Israël (1902–1989) 10 resp.⁸⁹
9. *Va-Ya'an Josef*, R. Joseph Greenwald
Hongarije en V.S. (1905–1984) 1 resp.⁹⁰
10. *Divré Jatsiv*, R. Yekutiel Yehuda Halberstam
Polen & Israël (1904–1994) 11 resp.⁹¹
11. *Tsiets Eliëzer*, R. Eliezer Waldenburg
Israël (1916–2007) 18 resp.⁹²
12. *Sjewet Halevi*, R. Shmuel Halevi Wosner
Oostenrijk en Israël (1914–) 3 resp.⁹³
13. *Jabia Omer / Jechave Da'at*, R. Ovadja Yosef
Egypte en Israël (1920–) 23 resp. (22/1)⁹⁴
14. *Misjne Halachot*, Rabbi Menashe Klein
Slovakië en V.S. (1925?) 14 resp.⁹⁵
15. *Ateret Paz*, R. Pinchas Zvichi
Israël (1960?) 3 resp.⁹⁶
16. *Afarkesta deAniya*, Rabbi David Sperber
Transylvanië/Jeruzalem, (1875–1962) 7 resp.⁹⁷
17. *Kol Mevasser*, R. Meshulam Rath
Roemenië en Israël (1875–1963) 1 resp.⁹⁸

89 V. 2, nr. 68; V. 3, nr. 63; V. 4, nr. 36, 114; V. 5, nr. 96; V. 6, nr. 74, 75; V. 9, nr. 28, 74; V. 10, nr. 68.

90 V. JD, nr. 162.

91 V.OHnr. 1, 2, 148, 227; V.JD, nr. 31, 33, 34, 35, 191, 245; V.Likuttim(supplement), nr. 74.

92 V. 4, nr. 13; V. 7, nr. 2, 5; V. 8, nr. 15; V. 9, nr. 17; V. 10, nr. 35; V. 12, nr. 33; V. 13, nr. 2, 15; V. 14, nr. 2; V. 16, nr. 1, 42; V. 18, nr. 46; V. 19, nr. 56; V. 22, nr. 4, 40, 41, 42.

93 V. 3, nr. 169; V. 4, NR. 34; V. 8, nr. 168. In V. 6, nr. 111 gaat de auteur uitgebreid in over de Ruach Ra'a en mogelijke gevaren die daarmee verbonden zijn, maar dit responsum is geen responsum maar een commentaar op *Sjoelchan Aroech* JD 116, en is derhalve geen onderdeel van het corpus.

94 *Jabia Omer* V. 1 JD, nr. 9, 10, 23; V. 2 JD, nr. 7, 24; V. 2 EH, nr. 7, V. 3 OH, nr. 1, 2; V. 3 JD, nr. 23; V. 4 OH, nr. 1, 2, 4, 5, 7; V. 4 EH, nr. 10; V. 5 OH, nr. 1, 2, 32; V. 7 OH, nr. 27; V. 8 OH, nr. 1, 37, 51; *Jechave Da'at*, V. 3, nr. 1.

95 V. 3, nr. 61; V. 5, nr. 2; V. 6, nr. 115; V. 11, nr. 8, 9, 10, 13; V. 12, nr. 20, 21, 22; V. 15, nr. 4, 5, 6; V. 16, nr. 16.

96 V. 1, dl. A, OH, nr. 10; V. 1, dl. B, JD, nr. 2 (plus aanvullende opm.); V. 3 CHM, nr. 17.

97 V. 1, nr. 133, 158; V. 2 JD, nr. 144, 145, 146; V. 3 EH, nr. 247; V. 4, nr. 370. In V. 3 EH, nr. 247 wordt de term Ruach Ra'a echter meer overdrachtelijk gebruikt in een vraag of jongens en meisjes samen mogen leren, en is daarom minder relevant. V. 1., nr. 158, gaat over een slachter die binnen een Joodse sekte functioneerde of deze geschikt is om na spijtbetuiging in een orthodoxe gemeenschap zijn functie weer uit te oefenen. Ruach Ra'a wordt hier 1 x in de originele betekenis gebruikt maar speelt geen rol in de argumentatie van het responsum, en is vandaar eveneens minder relevant.

98 V. 1, nr. 32.

18. *Sjeilat Sjelomo*, Rabbi Sjlomo Hakohen Aviner
Fr./Israël, (1943–) 7 resp.⁹⁹
19. *Tesjoewot Wehanhagot*, Rabbi Mosjé Sternbuch
GB/z–Afr./Israël, (1926–) 18 resp.¹⁰⁰
20. *Chemdat Tzvi*, Rabbi Mosjé Dov Welner
Hongarije/V.S., 1912–2007 1 resp.¹⁰¹
21. *Jitschak Jeranen*, Rabbi Jitschak Barda
Israël, (ca. 1960–) 17 resp.¹⁰²
22. *Riwawot Efraïm*, Rabbi Efraïm Greenblat
Israël/V.S., (?–) 29 resp.¹⁰³
23. *Olat Jitschak*, Rabbi Jitschak Ratzabi
Israël, (1953–) 3 resp.¹⁰⁴
24. *Jaskiel Avdi*,¹⁰⁵ Rabbi Ovadja Hadayah
Syrië en Israël (1890–1969) 5 resp.¹⁰⁶

1.4.9 Culturele en etnische achtergrond

Het corpus wordt gevormd door het werk van 24 auteurs en bestaat, zoals gezegd, uit 191 responsateksten. Omdat dit onderzoek aandacht besteedt aan de vraag of de etnische en culturele achtergrond van de auteur invloed heeft op de frequentie en importantie die een bepaalde auteur geeft aan het begrip Ruach Ra'a¹⁰⁷ is deze achtergrond voor zover mogelijk in kaart gebracht.

- 99 V. 1 OH, nr. 4, 5, 10; V. 2 OH, nr. 1, 2, 3; V. 3 OH, nr. 2.
- 100 V. 1, nr. 1, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 702, 718; V. 2, nr. 1, 2, 3, 4, 6, 316, 605; V. 3, nr. 256; V. 4, nr. 186.
- 101 V. 3, nr. 2.
- 102 V. 1, nr. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 50; V. 1 (JD-gedeelte), 3, 4; V. 4, nr. 24.
- 103 V. 1, nr. 6, 8, 11, 13, 150; V. 2, nr. 6; V. 3, nr. 10, 14, 15, 18; V. 4, nr. 4, 5, 7, 9, 44, 107, 153, 252; V. 5, nr. 5, 8, 9, 509, 523; V. 6, nr. 5, 6, 433; V. 8, nr. 1, 5, 408.
- 104 V. 1, nr. 44, 49; V. 2, nr. 1.
- 105 Het Responsa Project bevatte tot versie 19 slechts de delen 1–3 van deze auteur. De responsa in deze delen over de Ruach Ra'a stammen allemaal van vóór 1945. In latere delen komen ook responsa aan bod van na 1945, maar de volgorde is niet altijd chronologisch, zodat van ongedateerde responsa moeilijk vaste te stellen is dat ze van na 1945 stammen. Van deze 4 teksten was dat wel duidelijk door datering van het repsonsum of doordat de geadresseerde te jong was om in de periode van vóór 1945 actief te zijn.
- 106 *Jaskiel Avdi*, V. 6 OH, nr. 11, 13; V. 7, nr. 44, subpar. 1 en 4; V. 8 JD, nr. 14 (subpar. 4), een schrijven aan de *Riwawot Efraïm*.
- 107 Wel rijst de theoretische vraag of de Ruach Ra'a misschien niet aangeduid wordt in de teksten door een ander synoniem begrip dat specifiek is voor een bepaald cultureel gebied. Daarom werd de oorspronkelijke lijst van 29 auteurs van ná 1945 doorgezocht op het woord *dibboek*—een veel gebruikt woord in zowel Oost-Europese als Oriëntaalse teksten voor bezetenheid. De resultaten waren

In de culturele herkomst van de auteurs uit het corpus, zijn de volgende categorieën te onderscheiden:

- Israël (ISR)
- Oost-Europa (OE)
- West-Europa (WE)
- Westerse wereld (W) – bijv. de V.S., Australië
- Afrika/Midden-Oosten (AFR-MO)

Vaak leven de auteurs in twee culturele omgevingen, soms zelfs drie. Dit levert dan combinaties op als WE/ISR, OE/WE, W/ISR, OE/ISR. Dat hangt meestal samen met twee factoren: de oorlog en de oprichting van de Staat Israël. De auteur komt bijvoorbeeld oorspronkelijk uit Oost-Europa en heeft als Sjoa-overlevende zijn leven na de oorlog elders voortgezet, of de auteur uit Oost-Europa is net vóór de oorlog naar een gebied gevlucht waar de nazi's niet kwamen, en leeft de rest van zijn leven in een andere culturele omgeving dan waarin hij opgroeide en zijn rabbinale vorming kreeg. Veel Sjoa-overlevenden zetten hun leven voort in de V.S. Een andere factor is de oprichting van de Staat Israël. Deze Joodse omgeving waar de jeshiva-wereld die door de nazi's verwoest is, als het ware voortgezet wordt, vormt een toevluchtplaats voor veel rabbijnen uit Westerse landen. Ook rabbijnen die oorspronkelijk een Oriëntaalse achtergrond hadden, zetten hun verder leven vaak voort in de moderne staat Israël, na het verlaten van hun land van herkomst in het Midden-Oosten of Afrika. Voor beide groepen auteurs geldt dus dat de wereld waarin ze opgroeiden en religieus-cultureel gevormd werden, niet meer bestaat.

Hieronder de culturele herkomst van de 24 auteurs van het corpus:

ISR: 5 (auteur nr: 2, 11, 15, 21, 23)

OE/ISR: 5 (auteur nr: 8, 10, 12, 16, 17)

als volgt: 110 treffers in het totale corpus waarvan 3 treffers in de lijst met 12 auteurs van het Responsa Project die géén onderdeel uitmaken van de Ruach'Raa teksten van het onderzoek. De betekenis van dibboek was hier niet in de demonisch-magische betekenis (zie hieronder). En 107 treffers in de uiteindelijke 17 auteurs van het Responsa Project die het belangrijkste gedeelte van de teksten leveren voor het uiteindelijke corpus. Het grootste gedeelte van de treffers (106) had geen enkele betrekking op het magisch-demonische, maar gebruikte het woord in de betekenis van tastbare aankleving of aanhechting. In deze hoofdbetekenis speelt het een rol in verschillende halachische kwesties – vooral die van letters in rituele documenten of rollen waarvan letters aan elkaar 'gekleefd' zijn. Vier treffers (3 bronnen) echter hadden echter wel degelijk betrekking op de tweede betekenis van dibboek – een aanhechting van een (kwade) geest of demon aan de ziel van een persoon, die tot allerlei psychosomatische klachten leidt. De Ruach Ra'a kwam in deze teksten niet voor, maar wel het woord dibboek in combinatie met Ruach Tumah – Dibboek Ruach Tumah – of in combinatie met Ruchot: Dibboek Ruchot of in het enkelvoud Dibboek Ruach.

OE/W: 5 (auteur nr: 6, 7, 9, 14, 20)
 AFR-MO/ISR: 4 (auteur nr: 4, 5, 13, 24)
 WE/ISR: 1 (auteur nr: 18)
 OE/WE: 1 (auteur nr: 1)
 W/ISR: 2 (auteur nr: 19, 22)
 AFR-MO: 1 (auteur nr: 3)
 W. (auteur nr: 0)

Wanneer men echter het aantal treffers uitsplitst naar auteur, lijkt culturele achtergrond geen doorslaggevende factor: de meeste responsa uit het corpus zijn afkomstig van zowel auteurs met een Asjkenazische achtergrond uit Israël (nr. 11) of een deels Westerse achtergrond (nr. 14, 19, 22), als bij Oriëntaalse auteurs die uit Israël komen of het grootste gedeelte van hun leven daar doorbrachten (nr. 13, 21).

1.4.10 *Primaire en secundaire bronnen*

Na de teksten geselecteerd te hebben op basis van de hierboven beschreven procedure, werden de 191 teksten van het aldus gevormde corpus nader onderverdeeld in primaire en secundaire bronnen.

Onder een primaire bron wordt verstaan een tekst waarin:

- de term Ruach Ra'a verschijnt in de vraagstelling/header van de vraag of zelf of in één van de subvragen in een responsa;
- de term Ruach Ra'a verschijnt in het antwoord alleen en is het onderwerp van de vraag of is hier nauw aan gerelateerd;
- hoewel niet in de vraagstelling expliciet genoemd, verschijnt de term Ruach Ra'a (veelvuldig) in het antwoord.

Onder een secundaire bron wordt verstaan een tekst waarin:

- de term Ruach Ra'a niet verschijnt in de vraagstelling / header van de vraag;
- de term Ruach Ra'a verschijnt in het antwoord, maar is niet aan het onderwerp van de vraag gerelateerd en speelt een (zeer) secundaire rol in het antwoord;

Niet in het onderzoek opgenomen waren teksten waarin:

- geen vermelding van de term Ruach Ra'a voorkomt, noch in de vraagstelling en noch in de beantwoording van het responsum;
- in plaats van Ruach Ra'a alléén de term 'Ruach Tumah' wordt gebruikt. Ruach Ra'a en Ruach Tumah lijken geen synoniemen te zijn, hoewel sommige auteurs incidenteel wel beide begrippen voor het zelfde lijken te gebruiken. De teksten waarin beide termen samen worden gebruikt vormen immers een minderheid binnen het corpus van het Res-

ponsa Project (7 van de ruim 100). Dit gebeurt mogelijk onder invloed van mystieke teksten als de *Zohar* en latere kabbalistische teksten, of door persoonlijk jargon van een schrijver, door betekenisveranderingen in het gebruik van het woord onreinheid in het rabbijnse discours van de laatste eeuwen, of om andere redenen.

Het corpus bestaat uit veel meer primaire dan secundaire teksten – meer dan driekwart van de 191 teksten zijn primair van aard, en minder dan een kwart secundair. Dit onderzoek concentreert zich dan ook voornamelijk op de primaire teksten in het corpus, hoewel ook relevante secundaire teksten ter aanvulling gebruikt zullen worden.

1.5 *Vorm- en inhoudsaspekten van de corpusteksten*

1.5.1 *Vorm en lengte*

De lengte van de teksten in het corpus is divers; van korte responsa met een lengte van minder dan 1 A4 (soms slechts enkele regels)¹⁰⁸, een gemiddelde lengte van 1–5 pagina's in A4 formaat, tot zeer lange responsa die meer dan 10 pagina's (A4) beslaan. Hierbij lijkt wel een bepaalde stijl van schrijven bepalend te zijn. Sommige auteurs schrijven vrijwel altijd korte antwoorden op vragen – *Sjeilat Sjelomo* en *Tesjoewot Wehanhagot* – terwijl anderen vrijwel altijd langere responsa als antwoord formuleren, weer anderen hebben zowel langere als kortere antwoorden. Enkele auteurs uit het corpus – bijvoorbeeld *Jabia Omer* en *Jitschak Jeranen* – hebben vrijwel altijd een voorkeur voor een langere beantwoording van de aan hen voorgelegde vraag. Een responsum kan dan tien of zelfs meer dan vijftien pagina's lang zijn.

1.5.2 *Stijl en taalgebruik*

De responsa zijn doorgaans in rabbijns idioom en stijl geschreven, en hanteren hier het klassieke model van eerdere responsa-literatuur. Dit betekent dat er veel andere bronnen geciteerd of geparafraseerd worden, dus een hoge mate van intertekstualiteit; in het gebruik van Aramese woorden en uitdrukkingen, en het veelvuldig gebruik van afkortingen. Sommige auteurs geven lange citaten uit voor hen belangrijke bronnen, terwijl anderen weer kiezen voor het samenvatten van een bepaalde bron. In een enkel geval kiest de auteur voor een zeer lang citaat omdat de gebruikte bron in gedrukte vorm niet wijdverspreid is. Op deze manier wil hij de lezer ook in contact brengen met wat minder gangbare bronnen.

In wat meer recente responsa uit Israël is het taalgebruik meer door het

¹⁰⁸ Vooral de *Misjne Halachot*.

moderne Hebreeuws beïnvloed (*Sjeilat Sjelomo*), terwijl in sommige responsa uit de Diaspora heel soms een leenwoord uit het Engels verschijnt (*Misjne Halachot*). In de meer modernere responsa zijn er soms ook minder verwijzingen naar andere bronnen, minder citaten en minder afkortingen. Er wordt meer direct en rechtstreeks op de vraag ingegaan zonder Talmoedische geleerdheid te etaleren bij de formulering van het antwoord. De auteur geeft dan vaak een kort overzicht van de belangrijke meningen van de afgelopen eeuwen, waarna de auteur zijn eigen keuze maakt uit de al bestaande meningen.

1.5.3 *Anoniem vs. geadresseerd*

Het corpus van teksten bestaat deels uit responsa die beginnen met een vraag die persoonlijk aan iemand geadresseerd is. De naam van de vraagsteller, een datum of andere tijdsaanduiding (Chanoeka Jaar 'X'), of soms ook een plaatsaanduiding staat dan in de aanhef gevolgd door een persoonlijk schrijven met daarin de bijbehorende gebruikelijke zegeningen of beleefdheidsformuleringen, of bijvoorbeeld een dankwoord voor een nieuw boek dat als geschenk werd toegezonden door de vragensteller. Dan volgt vaak de verwijzing naar de oorspronkelijke brief waarin de vraag werd gesteld en die meestal niet in zijn geheel gepubliceerd wordt, maar waaruit de vraag wordt geciteerd, geparafraseerd of samengevat. Mogelijk volgen dan ook halachisch-theoretische bespiegelingen van de vragensteller zelf uit de oorspronkelijke brief die de vraag vergezelden. In zo een geval wil de vragensteller die doorgaans zelf rabbijn is, zijn eigen argumentatie ter beantwoording van de vraag aan de auteur – die als expert wordt beschouwd – voorleggen. Daarna volgt het antwoord van de auteur, eventueel voorafgaand door het woord 'antwoord' (תשובה) of een andere openingsformule, waaruit blijkt dat de auteur nu zelf de vraag gaat beantwoorden en bijvoorbeeld ingaat op de argumentaties van de vragensteller, en deze vervolgens in briefvorm terugstuurde aan de vragensteller. Dat is meestal te zien aan de afsluiting van een dergelijk authentiek antwoord. Aan het eind volgt dan meestal nog een zegen voor de vragensteller of een vrome wens die bijvoorbeeld verwijst naar de komst van de Masjiach, waarna de naam van de auteur volgt, meestal zonder enige titulatuur (dus geen 'rabbi' X).

In andere gevallen openen de responsa met een vraagvorm, maar is er geen duidelijke vraagsteller aan te wijzen. Het responsum is dus anoniem, maar lijkt wel duidelijk voort te komen uit een ooit gestelde vraag, soms zelfs expliciet af te leiden van een formulering als 'een van mijn leerlingen vroeg me...' In overige gevallen is soms meer sprake van een verhandeling en is niet duidelijk vast te stellen of het om een echte vraag gaat, of een verhandeling die op een fictieve of retorische vraag is gebouwd. In enkele gevallen lijkt duidelijk aan stijl en taalgebruik te zien dat het om een verhandeling gaat waarin de auteur zijn kennis etaleert en een uitspraak doet over

een bepaald probleem, nog voordat het halachische probleem werkelijk aan een autoriteit is voorgelegd. Doordat latere bronnen dan een dergelijk fictief responsum citeren, kan een dergelijk responsum in de loop der tijd toch de status krijgen van een 'echte' halachische uitspraak naar aanleiding van een concreet geval en het halachische handelen construeren.

1.5.4 *Inhoudelijke aspecten: thematiek*

Hierboven werd al een zeer gedetailleerd overzicht gepresenteerd van de ruim 300 treffers die de term Ruach Ra'a oplevert in haar verschillende varianten. De meeste van de responsa die een primaire bron zijn (P) draaien om de volgende drie categorieën:

1. eten en drinken | voorwerpen
2. ruimte | plaats
3. lichaam en ritueel

Is bepaald voedsel of een vloeistof nog geschikt voor consumptie vanwege de Ruach Ra'a die daar mogelijk op rust? Rust de Ruach Ra'a op een voorwerp of kledingstuk? Is een bepaalde ruimte ontvankelijk voor de aanwezigheid van de Ruach Ra'a? Deze ruimte kan fysiek in of rond het huis gesitueerd zijn (badkamer, wc), of buiten de huiselijke context staan (fabriek, instituut, zwembad). En moet iemand zijn handen wassen vanwege de Ruach Ra'a die op zijn lichaam (of: alleen handen) rust. Moeten de handen gewassen worden na aanraking van de voeten, zelfs nadat deze gewassen en schoon zijn? Enkele responsa waarin de Ruach Ra'a slechts zijdelings een rol speelt (secundaire bron, S) behandelen overige aspecten van de Ruach Ra'a – bijvoorbeeld de (mogelijke) relatie met psychische pathologie (zelfmoord, depressies). In enkele andere gevallen is de vraag puur Joods wettelijk en heeft het onderwerp niets met de Ruach Ra'a te maken (bijv. wat wel en niet op Sjabbat gedaan mag worden ter genezing), maar wordt de Ruach Ra'a alleen als een onderdeel in de argumentatie van de beantwoording van de vraag gebruikt.

De dominantie van de onderwerpen voedsel/drinken, lichaam & ritueel, en ruimte rechtvaardigen de benadering dat in dit cluster een sleutel ligt in de functie die de Ruach Ra'a heeft in moderne, contemporaine responsa. In hoofdstuk 7 zal hier dieper op worden ingegaan met behulp van theorieën uit de antropologie en/of sociologie. Wat en wie worden er mogelijk afgebakend en gedefinieerd met behulp van het concept van de Ruach Ra'a?

1.5.5 *Historische setting*

In het corpus zijn de verschillende teksten in te delen in hun relatie tot de moderne tijd. Sommige responsa vertonen niet of nauwelijks enige relatie met de huidige tijd. Met andere woorden: de vraag kon 100–200 jaar eerder (bijna) precies zo gesteld worden. Een duidelijke tijdsdimensie in de vraag-

stelling en de beantwoording daarvan ontbreekt. In andere responsa ontstaat de vraag aan de moderne tijd zelf, en had deze zo niet in eerdere tijden gesteld kunnen worden. Soms is dan in de beantwoording van een vraag een duidelijke relatie met de moderne tijd waarneembaar. Het tijdsgebonden van sommige responsa heeft te maken met de invloed van moderne techniek en infrastructuur. Zonder stromend water in elk huis geen wc, waardoor de vraag rijst of de wc in een modern huis, een trein of een openbaar toilet dezelfde status heeft als de wc uit de Talmud, die door demonen en de Ruach Ra'a bewoond zou worden. Andere voorbeelden verwijzen naar andere technologische verworvenheden uit de moderne tijd: in hoeverre is de uitvinding van de ijskast relevant voor het verbod om een ei, knoflook en uien te laten overnachten? Is de moderne koeltechniek afdoende om de Ruach Ra'a teniet te doen die op deze etenswaren zouden rusten wanneer men deze gepeld laat overnachten?

Verder leidt het ontstaan van de moderne voedingsindustrie waarin men grote hoeveelheden gepelde eieren, uien, en knoflook nodig heeft, tot de vraag of het Talmudische verbod in verband met de Ruach Ra'a toch om de hoek komt kijken. Dit zou betekenen dat het onmogelijk is om in grote hoeveelheden voedsel te bereiden, omdat de problematische ingrediënten steeds vers moeten zijn, en niet overnacht mogen hebben in gepelde toestand – zelfs niet in gekoelde vorm. Als steeds meer voedsel tegenwoordig niet meer in huis gemaakt wordt door de huisvrouw – een duidelijke ontwikkeling in de moderne tijd – hoe erg is het dan dat ongelovige Joden (of niet-Joden) met hun niet-ritueel gereinigde handen s ochtends het deeg kneden in een bakkerij, of als klanten het brood in de bakkerij aanraken? Misschien is dat brood door de Ruach Ra'a 'besmet' en daardoor wel ongeschikt voor consumptie. En als de Talmud stelt dat het verboden is om etenswaren onder een bed te leggen, geldt dat dan ook voor stapelbedden, een bed in de kajuit van een schip, eten dat onder een vliegtuigstoellag, of onder een slapende baby in een kinderwagentje?

In hoeverre is er gezien de deels moderne setting sprake van theorievorming in de onderzochte responsa, die 'verder kijkt' dan wat in de teksten is gegeven? In hoeverre speelt de houding van de auteurs tegenover het historische perspectief, wetenschap en techniek, een rol bij de beantwoording in een responsum? Deze vragen zullen in hoofdstuk 5 en 6 beantwoord worden.

1.6 Conclusie

Dit hoofdstuk beschreef hoe het corpus aan 191 responsa-teksten over de Ruach Ra'a van dit onderzoek gevormd werd, met het Responsa Project van de Bar-Ilan Universiteit als uitgangspunt. Het genre van de responsa-literatuur blijkt niet-begrensd te zijn, door de niet-eenduidige definitie van welke tekst als responsum beschouwd kan worden, het hoge tempo aan publicatie in de moderne tijd, en moderne media als Internet en SMS die als

vraagbaken dienen. Het semantische veld rond de term 'Ruach Ra'a' werd verkend en werd zichtbaar gemaakt aan de hand van gerelateerde termen als 'amulet', 'demonen', en 'Onreine Geest'.

De Ruach Ra'a bleek een significante term op het snijvlak tussen religie, wetenschap, en magie, om de omgang van moderne rabbijnse responsa met dergelijke archaïsche termen te toetsen. De Ruach Ra'a bleek verrassend genoeg prominent aanwezig in de moderne responsa uit de periode van 1945–2000, onafhankelijk van het cultureel–religieuze klimaat van de auteur: de term is overvloedig aanwezig in zowel auteurs uit het Westen (Asjkenazisch), als het Midden-Oosten (Sefardisch-Oriëntaals).

Tot slot werden enkele vorm en inhoudsaspecten van het corpus besproken, waarbij o.a. een onderscheid werd gemaakt tussen geadresseerde en anonieme responsa. Ook viel de lengte van de responsa op – enkele prominente auteurs in het corpus (de *Jabia Omer*, *Jitschak Jeranen*, en *Tsiets Eliëzer*) schrijven lange responsa, van 5–10 A4 folio of zelfs meer. Naast de rabbijnse stijl werden ook leenwoorden uit het Engels en de invloed van het moderne Hebreeuwsesignaleerd. Thematisch vallen de meeste responsa in het corpus in drie categorieën: 1) eten & drinken/voorwerpen; 2) ruimte/plaats, en 3) lichaam & ritueel. In deze thematiek werd de historische dimensie zichtbaar door de moderne setting van de voedselindustrie, transportmiddelen, ijskasten, en huisvesting: het moderne watercloset en badkamer.

Hoofdstuk 2

Ruach Ra'a in de pre-moderne bronnen

In dit hoofdstuk wordt de betekenis van het begrip Ruach Ra'a in de verschillende klassieke bronnen – rabbijs en pre-rabbijs – verkend. Het Hebreeuwse woord 'Ruach' (רוח) komt hier in verschillende combinaties voor, waarvan Ruach Ra'a er slechts één is. Alvorens specifiek in te gaan op het begrip 'kwade geest' (רוח רעה) is het noodzakelijk het begrip Ruach in Tenach te behandelen (2.1), waar het verschillende betekenissen heeft. Vervolgens wordt de betekenis van de term in Tweede Tempel-literatuur (2.2), het Nieuwe Testament (2.3), de Talmoed (2.4), de Middeleeuwse Talmoedcommentaren (2.5), en codices (2.6) beschreven. Tot slot volgt een korte schets van de Ruach Ra'a in kabbalistische bronnen, voornamelijk de Zohar (2.7). Hierdoor wordt zichtbaar welke transformaties dit begrip heeft ondergaan van de bijbelse naar de rabbijnse periode.

2.1 *Ruach in Tenach*

Al helemaal in het begin van de Tenach (Gen.1:2) wordt de 'Geest Gods' genoemd die over de wateren zweeft, hetgeen een elementair scheppingsbeginsel lijkt voordat hemel en aarde vorm krijgen. Samen met water, aarde, duisternis en de afgrond (*tehom*) vormt de Geest Gods het decor waarop zich de Schepping ontvouwt.¹ 'Ruach' kan echter ook 'wind' betekenen; vaak vindt men dan een combinatie met een windrichting: noord, zuid, et cetera² – of in de negatieve betekenis van nietig en ijdel (vooral in Prediker).³ De Tenach koppelt dit vaak aan God: God brengt de wind⁴ die een bepaald beoogd resultaat bewerkstelligt. Ruach is dan een fenomeen uit de natuur, dat

1 Voor de betekenissen van Ruach in de Tenach is gebruik gemaakt van F. Brown e.a., *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament* (1906), lemma 'Ruach'.

2 Zie bijv. Ez. 42:16-20.

3 Pr. 1:14; 2:11,17, 26.

4 Zie bijv. Ex. 10:13; *ibid.*, 14:21.

echter als alle natuurfenomenen in Tenach aan God toegeschreven wordt.⁵

Ruach lijkt daarnaast een levensadem (Ruach in combinatie met 'Chajim' – leven) te zijn die alle levende wezens doordringt en energie geeft – vergelijkbaar met het Griekse *pneuma* – als een geestelijk specifiek element in de mens dat van God komt.⁶ In dergelijke gevallen vindt men het woord 'Ruach' in Tenach soms als synoniem van 'nefesj' of het zeldzamere 'nesjama'.⁷

Bovendien kan 'Ruach' verwijzen naar wat tegenwoordig karaktereigenschappen en cognitieve functies worden genoemd. Men vindt dan in zulke gevallen een combinatie van Ruach met woorden als wijsheid, inzicht, kennis, kracht, of moed.⁸ Wanneer mensen handelen volgens onverwachte patronen en meer doen dan in hun macht ligt, bijzondere vaardigheden krijgen, of bijzondere inzichten opdoen, kan dat komen doordat er een 'Ruach' in het spel is⁹ — Josef die dromen kan verklaren heeft een 'Geest van God' die in/op hem rust. Vandaar ook dat van de profeten gezegd wordt dat de 'Geest JHWH' op hen rust, of de 'Geest van God' (Ruach Elohim). Het is de-

5 Wat betreft Gen 1:2: de minder 'theologische' vertaling 'wind' is eveneens mogelijk, waarbij Elohim zelfs als 'zeer groot' kan worden opgevat. Dan zou veel eerder de situatie voorafgaand aan de schepping zijn aangeduid in plaats van het begin ervan.

6 Gen. 6:17; 7:22; Ez. 37:5-6, 8-10, 14; Job 27:3.

7 In de klassieke rabbijnse teksten wordt de nesjama opgevat als menselijke ziel, en verdwijnen de nefesj en ruach als aanduidingen van de ziel naar de achtergrond, zie bijv. bBerachot 10a: Naar wat verwijst David in de vijf verzen beginnend met 'Loof de Heer, mijn ziel'? ברכי נפשי Ps. 103: 1-2, 22; Ps. 104: 1, 35] Hij doelde slechts op de Heilige, Gezegend zij Hij, en de ziel [נשמה]. Net zoals de Heilige, Gezegend zij Hij, de hele wereld vult, zo vult de ziel het lichaam. Net zoals de Heilige, Gezegend zij Hij, 'ziet', maar niet wordt gezien, zo ook ziet de ziel, maar wordt zelf niet gezien. Net zoals de Heilige, Gezegend zij Hij, de hele wereld voedt, zo voedt de ziel het hele lichaam. Net zoals de Heilige, Gezegend zij Hij, puur is [טהור], zo is de ziel ook zuiver. En net zoals de Heilige, Gezegend zij Hij, verblijft in het alerbinnenste [van de schepping], zo ook verblijft de ziel in het binnenste [van het lichaam]. Laat hij die deze vijf eigenschappen bezit komen, en Hem loven die deze vijf eigenschappen bezit. In filosofische en mystieke teksten uit de Middeleeuwen keren de beide begrippen weer terug, o.a. in de discussie of de mens meerdere zielen heeft (o.a. Nachmanides), of één ziel met meerdere functies (Maimonides in zijn *Acht Hoofdstukken*), ingegeven door de verschillende woorden die de Tenach voor de ziel gebruikt. De *Midrasj Rabbah* stelt al dat de ziel vijf namen heeft: nefesj, ruach, nesjama, jechida, en chaja. Ook de Zohar noemt deze vijf namen, maar keert de volgorde van de laatste twee om, zie *Zohar Teroema* 158b (*Ra'aja Mehemena*). De latere kabbala ziet de verschillende namen als verschillende zielen of zielsdelen, die verbonden zijn met de vier werelden, zie bijv. Ch. Vital, *Sja'ar HaGilgulim* en G. Scholem, *Kabbalah* (1988), p. 152-165.

8 Ex. 28:3.

9 Richt: 3:10; 11:29.

ze geest die ook door de ene profeet 'doorgegeven' kan worden aan zijn opvolger, zoals Mozes deed aan Joshua, en Elija aan Elisha.¹⁰

In sommige profetische teksten wordt de Ruach in verband gebracht met een bijzondere gezuiverde staat die de verlost mens zal bereiken wanneer God Zijn Geest in de mens geeft, en hem een nieuw hart en een nieuwe geest verschaft.¹¹ Ook de Psalmist heeft dit voor ogen wanneer hij na zijn zonde bidt om een zuiver hart en een vernieuwde geest.¹² Wanneer hij opnieuw de nabijheid van God voelt, smeekt hij dan ook: 'Neem toch Uw Heilige Geest niet van mij weg!'¹³ Ook met betrekking tot de persoon van de Masjiach wordt het begrip Ruach gebruikt – een 'geest van wijsheid', een 'geest van inzicht' die op hem zal rusten.¹⁴

Omgekeerd vindt men 'Ruach' echter ook in combinatie met negatieve eigenschappen. Zoals een 'geest van jaloezie' (*Ruach Kin'ah*)¹⁵ waardoor een man zijn vrouw van overspel gaat verdenken; of als de 'verderfelijke geest' (*Ruach Masjchit*)¹⁶ die aan het imperium van de Babyloniërs een einde moet maken; of een 'geest van ontucht' (*Ruach Zenunim*)¹⁷ en 'geest van leugen' (*Ruach Sjeker*).¹⁸ Of in combinatie met onreinheid – *Ruach Hatumah* – de 'onreine geest' die aan het einde der tijden samen met de afgoden en valse profeten door God van de aarde zal worden weggevaagd, omdat zij de mens verleiden tot kwaad en zonde.¹⁹ En uiteraard de term Ruach in combinatie met 'kwaad' als 'kwade geest', Ruach Ra'a, het onderwerp van deze dissertatie.

Samenvattend omvat Ruach in de bijbel een breed scala aan fenomenen: natuur-fenomenen als wind, psychisch-dynamische- en cognitieve processen, en de spiritueel-metafysische kern van de mens. Wat deze fenomenen gemeen hebben is dat zij door de mens worden ervaren, die geen echte invloed op de processen en hun richting kan uitoefenen. De natuur valt maar tot op bepaalde hoogte te manipuleren, menselijk gedrag is soms onverklaarbaar – evenals de levenskracht / levensadem zelf, de vitaliteit die de mens ervaart. Bovendien komen mensen volgens de bijbel soms tot onverklaarbare prestaties op lichamelijk en geestelijk gebied. De Tenach heeft de neiging om deze processen te beschrijven als extern aangestuurd, door God.

10 Nu. 11:17; 1 Sam. 10:6, 10.

11 Ez. 11:19; 18:31; 36:26.

12 Ps. 51:12.

13 Ps. 51:13.

14 Jes. 11:2; 42:1.

15 Nu. 5:14.

16 Jer. 51:1.

17 Hos. 5:4.

18 II Kronieken 18:22.

19 Zech. 13:2.

In Tenach is de combinatie 'Ruach Ra'a' maar twee keer te vinden; één keer in Richt. 9:23 en één keer in I Sam. 16:14. Een derde keer vindt men de term met het bepalende lidwoord 'de' – 'de kwade geest' (I Sam. 16:23).²⁰ In Richt. 9:23 wordt de term gebruikt als oorzaak van een ogenschijnlijk onverklaarbare twist tussen Abimelech en de notabelen van Sichem, die eerder zijn bondgenoten waren. Het is God (Elohim) zelf die deze 'kwade geest' stuurt en op deze wijze ingrijpt in de gebeurtenissen die uiteindelijk tot de ondergang van Abimelech, én tot bestraffing van de inwoners van Sichem leiden (Richt. 9:50–57). In I Sam. 16:14 speelt de 'kwade geest' een rol in het bekende verhaal over Saul die gekweld wordt door wat wij perioden van neerslachtigheid en depressie zouden noemen. Deze 'kwade geest' verschijnt echter niet opeens: het staat duidelijk in contrast met de beginnende successen die David ervaart, terwijl de ondergang van Saul zich aandient. Niet toevallig dient de 'kwade geest' zich aan net nadat David door Samuel wordt gezalfd (16:13). Maar nog belangrijker: de 'geest van de Eeuwige' (*Ruach JHWH*) rust nu op David, terwijl deze zelfde 'geest van de Eeuwige' van Saul wijkt (16:13–14).

Het lijkt alsof er sprake is van een dualisme:²¹ nu de 'geest van de Eeuwige' van Saul is geweken, komt de 'kwade geest' en tormenteert Saul. Nog opmerkelijker is dat in het verhaal over Saul en de 'kwade geest', de combinatie van 'kwade geest' met de Godsnaam verschijnt: zowel in 'Ruach Elohim Ra'a' (I Sam. 16:15–16; I Sam. 18:10), als 'Ruach JHWH Ra'a' (I Sam. 19:9). Dit laatste lijkt vooral een problematische term. Immers, deze term suggereert niet alleen dat de geest in kwestie door God gestuurd is – God die als het ware inbreekt door middel van een geest in een bepaalde menselijke situatie – maar dat de herkomst God zelf is. Dit is minder opmerkelijk indien men bedenkt dat bepaalde profetische teksten het Kwaad zelf inderdaad als komende van God beschouwen, en zelfs door Hem gemaakt. Waarom zou God dan niet ook kwade geesten kunnen voortbrengen? Er is dan geen

20 CD Bar-Ilan Responsa Project versie 15, gezocht op 'Ruach Ra'a', met lidwoorden erbij.

21 Dualisme is een ingewikkelde term en moeilijk exact te definiëren. P. Kyle McCarter, Jr. wijst op het verschil in het gebruik van deze term in de sociale wetenschappen en religie, en maakt verschil tussen complementair (yin/yang) en eschatologisch dualisme, waarbij één van beide entiteiten verdwijnt, zie *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (A. Lange e.a., 2011), p. 19–20. L.T. Stuckenbruck verwijst in 'The Interiorization of Dualism within the Human Being in Second Temple Judaism. The Treatise of the Two Spirits (1QS III:13–IV:26) in its Tradition-Historical Context' naar N. T. Wright's *The New Testament and the People of God*, (1992), waarin Wright tien vormen van dualiteit (o.a. moreel, kosmisch, psychologisch) onderscheidt, waarvan volgens Wright slechts drie 'harde' vormen dualistisch zijn., zie *Light Against Darkness*, p. 146, n. 3, p. 145, n. 2.

sprake van dualisme in de betekenis van een Goede God versus een Kwade God, maar tussen goede machten, vanuit God ontstaan, en kwade krachten. Geheel in overeenstemming met de woorden van Jesaja: “Hij vormt het Licht en schept de duisternis, Hij maakt vrede en schept Kwaad – Ik, de Eeuwige, doe dit alles” (Jes. 45:7).²²

2.2 *Ruach Ra'a in de literatuur van de Tweede Tempel-periode*

De rabbijnse wereld zoals wij die uit de rabbijnse klassieke geschriften kennen, ontstond uit het Jodendom van de Tweede Tempel-periode. Het gebruik van een term als Ruach Ra'a moet dan ook vanuit deze achtergrond begrepen worden, hoewel de rabbijnen – zoals hieronder uiteengezet – wel een andere betekenis aan de term gaven. Wie de geschriften uit deze periode bestudeert – de Dode Zee-rollen, apocriefe boeken, pseudo-epigrafische literatuur, de geschriften van de Josephus, en het Nieuwe Testament – ontdekt een ‘tussenwereld’. Tussen de mens op aarde en God staat een ‘tussenwereld’²³ die door tal van wezens bewoond wordt: engelen, geesten, demonen, slechte engelen, en gepersonifieerde ‘opperwezens’ van het kwaad. Opperwezens als Belial, Satan, Mastema, de Prins van het Licht, de Engel van de Duisternis, en Belzebub.

Bepaalde aanzetten hiertoe zijn al in Tenach te vinden, maar daar wordt deze tussenwereld niet nader beschreven, uitgewerkt of van een hiërarchie voorzien. In Tenach dient de mens God alleen te dienen – andere krachten – ook astrologische – bestaan wel maar zijn ‘andere goden’, ‘afgoden’ die niet gediend mogen worden maar genegeerd dienen te worden. Deuteronomium 18:10–11 bevat een uitgebreide lijst aan verboden mantische en magische handelingen waar de Israëlieten ver van dienen te blijven, in tegenstelling tot de pagane cultuur van omringende volkeren waarin deze praktijken zeer gewoon waren.²⁴ Vanwege de ‘gruwelijke’ praktijken van de heidenen verdrijft God deze uit het land Kanaän en geeft het land aan de Israëlieten (Deut. 18:13).

22 Zie over dualisme in de bijbel o.a. E.M. Myers, ‘From Myth to Apocalyptic: Dualism in the Hebrew Bible’, in: *Light Against Darkness*, p. 92-106; zie ook o.a. P. Heger ‘Another Look at Dualism in the Qumran Writings’, in: *Dualism in Qumran* (G. G. Xeravits ed., 2010), p. 48–57 over deze specifieke passage uit Jesaja en bijbels dualisme.

23 Zie J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (1961), p. 25: “At the basic of Jewish magic lay the belief in a vast, teeming ‘middle world’, a world neither of the flesh nor altogether and exclusively of the spirit. Demons and angels, to be counted only in myriads, populated that world; through their intermediacy the powers of magic were brought into operation...”

24 Zie T J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (1989); A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (1996); B. B. Schmidt, ‘Canaanite Magic vs. Israelite Religion: Deuteronomy 18 and the Taxonomy of Taboo’, in: *Magic and Ritual in the Ancient World* (P. Mirecki ed., 2002), p. 243–259.

De term 'Ruach' wordt in de Dode Zee-rollen veelvuldig gevonden, vaak in combinatie met een tweede begrip: 'geest van misleiding', 'geest van leugen'. Men geeft aan het woord Ruach in deze teksten meerdere betekenissen gegeven. Zo wordt Ruach vaak gebruikt voor wat het 'zelf' van de persoon kan worden genoemd, het vormende gedeelte van het bewustzijn – zijn gedrag, karakter en emoties. Zo vindt men uitdrukkingen als 'geest van het vlees' (*ruach basar*), 'geest van nederigheid', 'geest van oprechtheid'. Ook zou Ruach gebruikt worden als equivalent voor verstand (*sechel*) en gevoel.²⁵

Daarnaast is Ruach verbonden met bovennatuurlijke entiteiten, die verwijzen naar goede en slechte karaktereigenschappen en gedrag. In de Dode-Zee Rollen vindt men 'geesten van slechtheid' (*ruchot resha*) en 'geesten van perversie' (*ruchot avla*) enerzijds, en 'geesten van waarheid' en 'geesten van heiligheid' anderzijds. Ook vindt men termen als 'geesten van onreinheid', 'verlangen', 'losbandigheid', 'woede' en 'jaloezie'. De Oorlogsrol (1QM) spreekt over 'geesten van zijn lot [רוחי גורלי]'²⁶ die gelijk zouden zijn aan 'de engelen van destructie', en over 'Belial en zijn geesten'. Tot slot verwijst Ruach ook naar de Heilige Geest uit God, die de mens met profetie begiftigt en hem reinigt van zijn zonden.²⁷

Opmerkelijk in de Dode Zee-rollen is de doctrine van de 'twee geesten' die de mensheid leiden in hun gedrag, zowel ten goede als ten kwade, en die het meest uitgesproken te vinden is in 1QS. Deze doctrine kent een dualistische en deterministische inslag, maar heeft een genuanceerder mensbeeld dan men zou verwachten²⁸ — vooral de laatste jaren is er debat over de rol, herkomst en definitie van het dualisme in de Qumran-geschriften.²⁹ Tegenwoordig zijn er onderzoekers die deze doctrine als een losstaand thema zien dat in 1QS is verwerkt, en verschillende ontwikkelingsstadia onderscheiden in haar theorievorming.³⁰

25 Zie o.a. P. Heger 'Another Look at Dualism', in: G.G. Xeravits, *Dualism in Qumran*, p. 93–96; p. 53, n. 52; p. 72, n. 123.

26 Ibid. p. 70.

27 IQS 4:20–22; zie i.v.m. profetie o.a. 1QS 8:16; zie ook A.P. Jassen, 'Prophets and Progressive Revelation', in: *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (2007), 37–62, vooral p. 49–52, en 62, n. 73.

28 Zie L.T. Stuckenbruck, 'The Interiorization of Dualism', *Light Against Darkness*, p. 145–168.

29 Zie o.a. P. Heger 'Another Look at Dualism', in: G.G. Xeravits, *Dualism in Qumran*, p. 39–101; M. Popovic 'Light and Darkness in the Treatise on the Two Spirits (1QS III 13–IV 26) and in 4Q186', idem., p. 148–165; L.D. Stuckenbruck, 'The Interiorization of Dualism', in: *Light Against Darkness*, p. 145–168.

30 Zie o.a. C. Hempel, 'The Treatise on the Two Spirits and the Literary History of the Rule of the Community', in: *Dualism in Qumran*, p. 102–120.

Van de alwetende God ... komt alles dat is en zal zijn. Voordat zij er zijn, heeft Hij al hun voornemens vastgelegd. Eenmaal tot aanzijn geroepen vervullen zij naar hun bestemming hun werk onveranderd in overeenstemming met zijn majesteitelijk voornemen (...) Hij heeft de mens geschapen om te heersen over de wereld ... en hem twee geesten toegewezen om daarin te wandelen tot aan de vastgestelde tijd van zijn bezoeking: de geesten van de waarheid en het onrecht. In de bron van het licht ligt de oorsprong van de waarheid en in de wel van de duisternis de oorsprong van het onrecht. Bij de vorst van het licht berust de heerschappij over alle rechtvaardigen; zij bewandelen de weg van het licht. Bij de engel van de duisternis berust de ganse heerschappij over de onrechtvaardigen; zij bewandelen de wegen van de duisternis ... Door de engel van de duisternis (overkomt) alle rechtvaardigen dwaling. Al hun zonde, onrechtvaardigheden, schuld en afvallige daden (worden veroorzaakt) door zijn heerschappij, overeenkomstig Gods geheimnissen, tot aan zijn tijd. Al de plagen die hen treffen, en de tijden van hun benauwenissen (zijn het gevolg) van zijn vijandige heerschappij. Al de geesten van zijn erfdeel (trachten) de kinderen des lichts ten val te brengen. Maar de God van Israël en de engel zijner waarheid komen alle kinderen des lichts te hulp. Hij heeft de geesten van het licht en de duisternis geschapen en op hen alle daden gefundeerd: [op] hun [wetten] ieder werk en op hun wegen [iedere [bezoek]king...³¹

Meer specifiek kan men een combinatie vinden van Ruach als 'kwade geest' in de beschrijving van 'psychosomatische' klachten ten gevolge van een geest die de mens treft/binnentrekt. Een goed voorbeeld hiervan is te vinden in het Genesis Apocryphon (1Q20). In de Aramese hervertelling van het verhaal over Abram en Sarai die naar Egypte trekken, leest men hoe Sarai door de Farao wordt meegenomen naar zijn hof. In de bijbelse versie van het verhaal staat alleen (Gen. 12:17) dat de Farao en zijn hofhouding als straf hierop getroffen worden door 'grote plagen' (נגעים גדולים). In 1Q20 wordt dit specifiek toegeschreven aan een 'kwade geest', en dit element speelt een grote rol in de hervertelling van dit bijbelverhaal. Kolom XX vertelt hoe God een geest stuurt om Farao en zijn huisleden te straffen, gedurende een periode van twee jaar. Na deze periode van twee jaar probeert de Farao de geest te laten verdrijven, maar niemand kan dat in heel Egypte. Nu is het moment gekomen voor Abram om de Farao te verlossen van zijn kwellende geest, maar eerst moet de Farao Sarai teruggeven. Met gebed en handoplegging lukt het Abraham om de geest te verdrijven en de Farao en zijn huisleden weer gezond te maken.

In de Aramese tekst van deze passage vindt men hier in r. 16/17 voor

31 1QS 3:15–25, in: *De Rollen van de Dode Zee* (F.G. Martinez e.a., 2007, 2^e ed.), p. 194.

‘plaaggeest’ en ‘boze geest’³² het Aramese רוח באישה het exacte equivalent van het Hebreeuwse רוח רעה. Ook in v. 28 keert dit terug als רוח דא באישהא ‘deze boze geest’,³³ en in v. 29 ‘en werd de boze [geest van hem] verdreven’³⁴ – ואתגערת [מנה רוחא] באישהא.³⁵

2.2.2 Apocriefe en overige niet canonieke bijbelboeken

Een ander voorbeeld van de invloed van demonologie en geesten op het Tweede tempel-Jodendom is te vinden in het apocriefe bijbelboek Tobit³⁶.

2.2.2.1 Tobit

In het boek Tobit worden de lotgevallen beschreven van de hoofdpersoon Tobit die uiteindelijk met Sara zal trouwen. Zij is echter bezeten door een demon. Al zeven mannen gingen Tobit voor in een poging het huwelijk met Sara te consumeren, maar allen stierven in de huwelijksnacht door de hand van de demon. Van de engel leert Tobit echter hoe hij deze demon moet uitdrijven, met behulp van het hart, de lever en gal van een bepaalde vis, want: “Als iemand geplaagd wordt door een demon of boze geest, moet je het hart en de lever verbranden voor deze man of deze vrouw en dan kan deze geen macht meer uitoefenen”.³⁷ Nu kan Tobit met Sara huwen: “Als je het bruidsvertrek binnengaat, pak dan de wierookschaal en leg een stukje van het hart en de lever van de vis op de gloeiende as. Als de demon de rook ruikt slaat hij op de vlucht, om nooit meer terug te komen”.³⁸ Vooral het vers 7 hierboven is van belang, omdat de Griekse tekst³⁹ hier ‘demon’ en ‘kwade geest’ leest: δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν.⁴⁰ Deze beschrijven de toestand van bezetenheid waaraan Sara leidt. Het Grieks *pneuma* en het bijvoeglijke naamwoord *poneron* zijn precies het equivalent van het Hebreeuwse רוח רעה.

Bij de Dode Zee-rollen zijn ook Aramese fragmenten gevonden van het

32 Ibid., p. 772.

33 Ibid., *ibid.*

34 Ibid., *ibid.*

35 *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, V. 1 1Q1–4Q27 (F.G. Martinez e.a. eds., 1997), p. 42.

36 Over het boek Tobit in de context van het Jodendom in de Tweede Tempelperiode, zie bijv. J.J. Collins, ‘The Judaism of the Book of Tobit’ en I Fröhlich, ‘Tobit against the Background of the Dead Sea Scrolls’, beide in: *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology* (G.G. Xeravits e.a. eds., 2005), p. 23–40, 55–70.

37 Tobit 6:8, Willibrord Vertaling.

38 Tobit 6:17.

39 In de Griekse LXX versie van Tobit is dit vers 8.

40 Aldus de korte versie. De langere versie in de codex Sinaiticus heeft hier: δαιμόνιου ἢ πνεύματος πονηροῦ, zie: Septuaginta (A. Rahlfs ed., 1979), p. 1080.

boek Tobit. Deze fragmenten geven onder andere inzicht in de ontwikkeling van het boek Tobit, de oorspronkelijke taal waarin het geschreven is, en in de vraag of de langere of kortere versie de originele is. Waar v. 7 las: “Als iemand geplaagd wordt door een demon of boze geest, moet je het hart en de lever verbranden voor deze man of deze vrouw” – heeft 4Q197 fragment 4 (Tob 5:19–6:12) hier in het Aramees: “[ת]אתנה קדם גבר או אנתא נגיעי שד או רוח”⁴¹ [...] waarbij het aannemelijk is dat na het woord ‘רוח’ nog het Aramees voor ‘slecht’ volgde – ‘בישא’, zoals F.G. Martinez ook inderdaad aanvult in zijn editie.⁴² In de andere tekstplaatsen in hoofdstuk 6 waar sommige Engelse vertalingen ‘Kwade Geest’ hebben staan, lezen de Aramese versies van 4Q196 en 4Q197 alleen het woord ‘demon’ – שד en שדא (Ook de LXX leest daar alleen δαίμῶν). Het woord שד vindt men ook vaak terug in de rabbijnse literatuur, maar dan veelal in meervoudsvorm: שדים. Hoewel demonen in praktijk dicht bij ‘geesten’ lagen en Josephus ze eigenlijk aan elkaar gelijkstelt,⁴³ worden ze in teksten van de Dode Zee-rollen en op magische schalen wel onderscheiden.⁴⁴

2.2.2.2 Testament van Solomon

Het Testament van Solomon⁴⁵ is hoewel van latere datum (1^e–3^e eeuw) en van Christelijke interpolaties voorzien, toch een goed voorbeeld van demonologie, angelologie en magie zoals die tot volle wasdom is gekomen aan het eind van de Tweede Tempel-periode, en in (syncretistische) magische handboeken en artefacten (schalen, amuletten, lamellae, papyri, en andere fragmenten) in de Late Oudheid bewaard is gebleven. Demonologie, kosmologie

41 *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, V. 1, p. 390.

42 Ibid., ibid.

43 Wanneer Josephus de Baaras-plant vermeldt die gebruikt wordt om demonen te verdrijven, schrijft hij: “it quickly drives away those called demons, which are no other than the spirits of the wicked, that enter into men that are alive and kill them, unless they can obtain some help against them.” (Wars, 7.6.3, W. Whiston-vertaling). Het Grieks leest hier: “τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια, ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα...” (Loeb ed., 1961, p. 558).

44 Bijv. in Amulet 2 in J. Naveh & S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (1987), wordt in regel 8 gesproken over “exorcise the fever and the shiver, the female demons [שידתא]”, terwijl regel 9 leest: “(and) the spirits [רוחתא] from the body of ...” (p. 45). Of Bowl nr. 15 in J. Naveh & S. Shaked, *Magic Spells and Formulae* (1993): “By your name I act. May (the following) be sealed and countersealed ... their sons, their daughters ... and all evil spirits [רוחין בישין], demons [ושידין], plagues, devils ...” (p. 115).

45 Over het Testament van Solomon, zie o.a. D.C. Duling, ‘The Testament of Solomon: Retrospect and Prospect’, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2 (1988), p. 87–112; P.S. Alexander, ‘Incantations and Books of Magic’, in: *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, V. III/I (E. Schürer e.a. ed., 1986).

en ziektebeelden zijn hierbij door elkaar heen gevlochten, en middels het uitvoeren van magische rituelen, het uitspreken van spreuken, het dragen van amuletten, smeersels, bezweringen over vloeistoffen die vervolgens opgedronken worden, zalvingen, en de magische kracht van het alfabet worden deze gevaren gehanteerd.⁴⁶ Zoals het volgende fragment illustreert:

I am called Saphthorael. I put dissensions into the minds of men and I delight when I cause them to stumble. If anyone writes down these words, 'Iae, Ieo, sons of Sabaoth', and wears them around his neck, I retreat immediately'.⁴⁷

Ook in het Testament van Solomon worden daimon en pneuma (geest=רוח) met elkaar in verband gebracht, zoals goed zichtbaar is in het fragment waarin een demon vertelt dat wanneer een pasgeboren kind tien dagen oud is, de demon het kind aanvalt via diens keel wanneer het huilt. De demon zegt dan over zichzelf: "dan word ik een geest en dring ik [het kind] binnen door de stem"⁴⁸, 'γίνομαι πνεῦμα καὶ διὰ τῆς φωνῆς ἐπεισέρχομαι'.⁴⁹ Dit versterkt de verbinding tussen de kwade geest, demonen,⁵⁰ bezetenheid, en exorcisme.⁵¹

2.3 Het Nieuwe Testament

Een andere belangrijke bron voor het vroege Jodendom van rond het begin van de jaartelling is het Nieuwe Testament. Zoals bekend spelen daarin bezetenheid, demonen en exorcisme een belangrijke rol, vooral ook voor het prestige dat Jezus daarmee verkrijgt onder zijn aanhangers, zoals door de evangeliën aan hem wordt toegeschreven. Deze thematiek is dermate cen-

46 Vooral in hoofdstuk 18 van het Testament van Solomon worden deze remedies beschreven.

47 *Testament van Solomon*, 18:16, Chalesworth-editie, V. I (1983), p. 979.

48 *Ibid.*, 9:5. Met 'stem' wordt de keelholte bedoelt.

49 De Mc-Cown editie (1922) van de Griekse tekst van het *Testament van Solomon*.

50 N. Janowitz, *Magic in the Roman World* (2001), p. 32–33: 'They could be either souls of the dead ... ghosts of the wicked ... or ghosts of the unjustly dead...The gods of other people are daimons, according to the Septuagint...'.
51 Over exorcisme in Joodse context, zie o.a. D.C. Duling, 'The Elazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom' in Flavius Josephus's *Antiquitates Judaicae* 8:42–9', *Harvard Theological Review*, 78 (1985), p. 1–25; M. Bar-Ilan, 'Geroesj Sjediem al jedei Rabbanim — Masjehoe al Iesukam sjel Chagmei HaTalmoeed biCh-sjaviem', *Da'at* 34 (1995), pp. 17–31; B. Nitzan, *Qumran Prayer & Religious Poetry* (1994), p. 227–272; N. Janowitz, *Magic*, p. 27–46; G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (2009), p. 88–117; Idem, 'Jewish Exorcism Before and After the Destruction of the Second Temple', in: *Was 70 CE a watershed In Jewish History?* (eds. D. Schwartz e.a., 2011), p. 277–300.

traal dat Morton Smith een portret neerzette van Jezus als magiër⁵² – een betiteling die al in de Talmoed door tegenstanders als beschuldiging wordt geuit en in het Nieuwe Testament tevens als beschuldiging voorkomt. Morton Smith vergelijkt de informatie uit de evangeliën met wat men over magiërs in de Oudheid vindt in de literatuur uit die periode (rond o.a. de personage van Apollonius uit Tyana, en de *Papyri Graecae Magicae*). De vraag in hoeverre de these van Smith juist is wordt hier verder niet behandeld; er is een uitvoerig academisch debat hierover.⁵³ Wel is het van belang dat men de term Ruach Ra'a ook in de evangeliën kan terugvinden, in het Grieks in de combinatie van pneuma en poneros (πνεῦμα πονηρός) in het enkelvoud of meervoud,⁵⁴ in die passages die over bezetenheid en exorcisme gaan. Een voorbeeld hiervan is het volgende:

En Johannes riep een tweetal van zijn discipelen tot zich en zond hen naar de Here om te zeggen: Zijt Gij het, die komen zou, of hebben wij een ander te verwachten? Toen de mannen bij Hem gekomen waren, zeiden zij: Johannes de Doper heeft ons tot U gezonden, om te zeggen: Zijt Gij het, die komen zou, of hebben wij een ander te verwachten? Op dat ogenblik genas Hij velen van ziekten en plagen en boze geesten en aan vele blinden schonk Hij het gezicht.⁵⁵

Voor 'boze geesten' (v. 21) heeft de Griekse tekst hier: *pneumatōn poneron* (πνευμάτων πονηρών), het meervoud van Ruach Ra'a – Ruchot Ra'ot (רוחות רעות).

2.4 Talmoed: Demonen, geesten, schaduwen en andere gevaren

De overgang naar het rabbijnse Jodendom betekende slechts een gedeeltelijke breuk met de ideeën uit de Tweede Tempel-periode. Op een bepaalde manier maakten de rabbijnen de wereld van demonen en geesten alledaagser: in vergelijking met de nadruk op het exorcisme uit de eerdere bronnen, lijkt het wereldbeeld van de rabbijnen minder gedemoniseerd. Demonen en geesten konden naast religieuze rituelen ook door allerlei gedragsregels vermeden en bedwongen worden. Toch bleef het een wereld waarin veel onzichtbare gevaren bestonden die echter met de juiste kennis hanteerbaar werd.

52 M. Smith, *Jesus the Magician* (1978).

53 Zie o.a. H.C. Kee, 'Magic and Messiah', in: *Religion, Science, and Magic: In Concert and In Conflict* (J. Neusner e.a. ed., 1989), p. 121–141; G.H. Twelfree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (1993).

54 Andere combinaties zijn o.a.: πνεῦμα ἀκάθαρτος (Onreine Geest), רוח שומאח, en πνεῦμα ἀσθενείας, een geest van ziekte of zwakte, zie: *Theological Dictionary of the New Testament*, V. I (G. Kittel e.a. ed., 2003), p. 139–140.

55 Lucas 7:19–21, NBG 1951.

Zo vertelt bBerachot over het grote aantal demonen dat de wereld bevolkt en de gevolgen daarvan:

Er werd geleerd: Abba Benjamin zegt: 'Als het oog de macht had om ze te zien, dan kon geen schepsel stand houden tegen de schadedemonen' [מזיקין]. Abaje zegt: 'Ze zijn talrijker dan wij...'; R. Huna zegt: 'Eerder van ons heeft duizend aan zijn linkerkant en tienduizend aan zijn rechterkant...'⁵⁶

Toch leiden deze grote aantallen demonen niet per se tot lichamelijke ziektes, instabiel gedrag of geestesziekte. Het zijn eerder alledaagse ongemakken:

Raba zegt: Het volle gevoel bij Kallah [lessen] komt door hen. Vermoeidheid van de knieën komt van hen. De slijtage aan de kleren van de geleerden komt doordat ze er tegen aan schuren. De benen die tegen elkaar slaan, dat komt van hen.⁵⁷

De demonen leven zo dicht op de mensen dat ze tegen hen aan schuren, een benauwd gevoel geven door hun aanwezigheid en de kleren doen slijten. Geen dramatische effecten, maar meer de kleine problemen van het dagelijkse leven. De boodschap lijkt te zijn dat demonen alleen de buitenkant – de periferie (kleding van de mens en de lagere organen van het lichaam – vermoeide voeten) – kunnen raken en niet de binnenkant, de kern van de mens. Ze bevinden zich tussen de mensen, niet in de mensen. Wie de demonen wil zien die kan dat doen, mits hij de juiste procedure in acht neemt:

Voor wie ze wil zien: laat hem dan de nageboorte van een zwarte poes nemen, de nakomeling van een zwarte poes, de eerstgeborene van een eerstgeborene, en braden in vuur, vermalen tot poeder, en de ogen met dit [poeder] vullen. Stop de rest in een ijzeren tube en sluit deze af met een ijzeren zegel, zodat ze er niet van stelen.⁵⁸

Ongevaarlijk is het niet om zo dichtbij te komen, vandaar dat een mens voorzichtig dient te zijn. Wie toch schade ondervindt kan door gebed – zonder magische handelingen, bezweringen of andere technieken – gered

⁵⁶ bBerachot 6a.

⁵⁷ Ibid.: תניא, אבא בנימין אומר: אלמלי נתנה רשות לעין לראות, אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין. אמר אביי: אינהו נפיש מין, וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא. אמר רב הונא: כל חד וחד מי נן, אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה. אמר רבא: האי דוחקא דהוי בכלה – מנייהו הוי; הני ברכי דשלהי – מנייהו; הני מאני דרבנן דבלו – מחופיא דידהו; הני כרעי דמנקפן – מנייהו.

⁵⁸ Ibid.: מאן דבעי למחזינהו – ליתי שילייתא דשונרתא אוכמתא בת אוכמתא, בוכרתא בת בוכ – רתא, וליקליה בנורא ולשחקיה ולימלי עיניה מניה, וחזי להו. ולשדייה בגובתא דפרזלא ולחתמיה בגושפנקא דפרזלא דילמא גנבי מניה. ולחתום פומיה כי היכי דלא ליתזק.

worden.⁵⁹ De boodschap lijkt te zijn, dat de gevaren hanteerbaar zijn, als men tenminste weet hoe te handelen.⁶⁰

Maar het zijn niet alleen demonen die het dagelijkse leven kunnen bedreigen. Ook andere entiteiten kunnen – wanneer men niet voorzichtig is – schade opleveren, zelfs iets ogenschijnlijk onschuldigs als een schaduw:

Er zijn vijf schaduwen:⁶¹ de schaduw van een enkele palmboom, de schaduw van een Kanda-boom, de schaduw van een kapper-boom, [en] de schaduw van lijsterbesstruiken. Sommigen zeggen: ook de schaduw van een schip en de schaduw van een wilg. Dit is de algemene regel: Wat veel takken heeft, diens schaduw is schadelijk; en wat harde stekels heeft, diens schaduw is schadelijk ... R. Ashi zei: 'Ik zag dat R. Kahana alle schaduwen meed'.⁶²

Ook bomen zelf kunnen gevaar opleveren omdat ze een broedplaats zijn van demonen, vooral de palmboom die vaker als bijzondere boom wordt aangemerkt:

Als iemand zich ontlast op de stomp van een palmboom, hem zal de Ruach Palga grijpen. Wie zijn hoofd laat leunen op de stomp van een palmboom, hem zal de Ruach Zerada grijpen. Hij die over een palmboom heen stapt; indien hij was omgehakt, dan zal hij ook worden gekapt [gedood]; en als hij 'ontworteld' was, dan zal hij ook ontworteld worden en sterven. Maar dit is alleen als hij zijn voet niet daarop [op de palmboom] heeft gezet; maar als hij zijn voet er op heeft gezet dan maakt het niet uit.⁶³

Zelfs een ontmoeting met dieren kan in sommige gevallen negatief zijn, ook als het dier de mens niet aanvalt:

59 Ibid.: “ר' ביבי בר אביי עבד הכי חזא ואתק. בעו רבנן רחמי עליה ואתסי.” “Laat hem zijn mond sluiten, zodat hij geen schade zal ondervinden”. R. Bibi b. Abaje deed dit [experiment met de as van de nageboorte], zag ze, en werd geschaad. De geleerden baden echter voor hem, en hij genas.”

60 Zie ook J. Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 25: “This lore served a dual need: it conveyed the power of control, and at the same time of self-protection”.

61 Over de schaduw van bomen zie J. Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 34, 214–215

62 bPesachim 111b, waar echter maar vier schaduwen worden genoemd: חמשה: טולי הוי; טולא דדיקלא יחידא, טולא דכנדא, טולא דפרחא, טולא דזרדתא. איכא דאמרי: אף טולא דארבא, וטולא דערבתא, כללא דמילתא: כל דנפיש ענפיה - קשי טוליה, וכל דקשי טוליה - קשי טוליה... אמר רב אשי: חזינא לרב כהנא דפריש מכולהו טולי.”

63 Ibid., ibid.: “האי מאן דמפני אגירדא דדיקלא - אחדא ליה לדידיה רוח פלגא. והאי מאן דמצלי” רישיה אגירדא דדיקלא - אחדא ליה רוח צרדא. האי מאן דפסעי אדיקלא, אי מיקטל - קטיל, אי איעקר - מיעקר ומיית. הני מילי - דלא מנח כרעיה עילויה, אבל מנח כרעיה עילויה - לית לן בה.”

Onze Rabbijnen leerden: Er zijn drie die niet in het midden mogen [tussen twee mannen], noch mogen [anderen] in het midden passeren tussen [twee van] hen in, namelijk: een hond, een palmboom en een vrouw. Sommigen zeggen: ook een zwijn; anderen zeggen, ook een slang.⁶⁴

Wanneer dit toch is gebeurd, is het niettemin mogelijk om de negatieve resultaten te niet te doen met religieuze middelen, ontleend aan de tekst van de Tora:

Als ze toch in het midden [tussen twee mannen gingen], wat is dan de remedie? Zegt R. Papa: 'Laat hem [een vers zeggen] dat begint met El [God] en eindigt met El. Anderen zeggen: Laat hem [een vers zeggen] dat begint met *lo* [niet] en dat eindigt met *lo*...' ⁶⁵

Sommige mensen zijn een bron van gevaar, en wel in het bijzonder vrouwen:

Als een menstruerende vrouw passeert tussen twee [mannen], als het aan het begin van haar menstruatie is, zal ze zeker één van hen doden; en als het aan het einde van haar menstruatie is zal zij een conflict veroorzaken tussen hen. Wat is de remedie? Laten ze [een vers zeggen] dat begint met El en eindigt met El. Wanneer twee vrouwen op een kruispunt zitten – de ene aan één kant van de weg, en de ander aan de overkant van de weg, en met hun gezichten naar elkaar toe – dan zijn ze zeker bezig met hekserij. Wat is de remedie? Als er een andere weg [is], laat hen die gaan. En als er geen andere weg is, [dan] als er een andere man bij hem is, laat ze elkaars handen vastpakken en met verstrengelde handen passeren. En als er geen andere man is, laat hem dan zeggen: 'Igrat, Izlat, Asja, Belusja zijn gedood met pijlen uit een kruisboog...'

Wie een vrouw ontmoet die uit haar verplichte onderdompeling [in een mikva] komt, indien [vervolgens] hij de eerste is die geslachtsgemeenschap zal hebben, zal een geest van onzedelijkheid hem aangrijpen; terwijl als zij de eerste is die geslachtsgemeenschap zal hebben, dan zal een geest van onzedelijkheid haar pakken. Wat is de remedie? Laat hem zeggen [Ps. cvii, 40]: 'Over de edelen giet Hij schande uit, Hij doet hen ronddolen in ongebaande wildernis'.⁶⁶

64 bPesachim 111a.

65 Ibid., ibid.: יש שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין, ואלו הן: הכלב והדקל, והאשה. ויש אומרים: אף החזיר, ויש אומרים: אף הנחש. ואי ממצעין מאיתקנתיה? אמר רב פפא: נפתח באל ונפסיק באל. אי נמי: נפתח בלא ונפסיק בלא.

66 bPesachim 111a: "הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה, אם תחלת נדתה היא - הורגת אחד מהן, אם סוף נדתה היא - מריבה עושה ביניהן. מאי תקנתיה? נפתח באל ונפסיק באל. הני תרי נשי דיתבן בפרשת דרכים, חדא בהאי גיסא דשבילא וחדא באידך גיסא, ומכוונן אפייהו להדדי - ודאי

Zelfs iets ogenschijnlijk trivials als het aantal keren dat een handeling uitgevoerd wordt, kan significant zijn – een notie die terugkeert in sommige responsa uit het corpus:

... er is geleerd: een man moet niet eten in even aantallen,⁶⁷ niet drinken in even aantallen, zich niet afvegen [bij een toilet bezoek] in paren; of zijn behoefte⁶⁸ in een even aantal uitvoeren...⁶⁹

Toch geldt ook hier dat er meestal een oplossing is voor elk probleem zodat de weerbarstige praktijk hanteerbaar wordt, zonder dat men in de meeste gevallen naar een gespecialiseerde exorcist, gebedsgenezer, tovenaars of amulettenschrijver hoeft te gaan:

Onze Rabbijnen leerden: 'Hij die in paren drinkt, zijn bloed is op zijn hoofd'. Zei R. Juda: 'wanneer is dat? Als hij niet 'de straat heeft gezien' [naar buiten is gegaan]; 'maar als hij de straat heeft gezien, is het hem toegestaan [om een tweede beker te drinken]'. (...) En als iemand het vergat en het gebeurde [dat hij in paren dronk], en op weg ging – wat is zijn remedie? Laat hem zijn duim van de rechterhand in zijn linkerhand nemen, en zijn linker duim in zijn rechterhand en zeggen: 'Jullie en ik, dat is toch drie!' Maar als hij hem hoort zeggen: 'Jullie en ik, dat is toch vier!' Zeg dan tegen hem: 'Jullie en ik zijn vijf' En als hij hem hoort zeggen: 'Jullie en ik zijn samen zes', antwoord hem dan: 'Jullie en ik zijn zeven!' Dit gebeurde eens tot honderd en één keer, en toen ontplofte de demon...⁷⁰

בכשפים עסיקן. מאי תקנתיה? אי איכא דירכא אחרינא - ליזיל בה, ואי ליכא דירכא אחרינא, אי איכא איניש אחרינא בהדיה - נינקטו לידיהו בהדי הדדי וניחלפו, ואי ליכא איניש אחרינא - נימא הכי: אגרת אולת אסיא בלוסיא מתקטלא בחיק קבל. האי מאן דפגע באיתתא בעידנא דסלקא מטבילת מצוה, אי איהו קדים ומשמש - אחדא ליה לדידה רוח זנונים, אי איהי קדמה ומשמש - אחדא לה לדידה רוח זנונים. מאי תקנתיה? לימא הכי: שפך בוז על גדיבים ויתעם בתהו לא דרך...⁶⁷

67 Het gevaar van even paren kan mogelijk liggen in wat Levy-Strauss binaire opposities noemde, waarbij altijd één kant van het paar negatief gewaardeerd wordt. Vandaar ook de negatieve rol voor tweelingen in verschillende mythen, zie C. Levy-Strauss, *Myth and Meaning* (1978), p. 25–33. Het oneven getal is dan mogelijk het derde element dat tussen de binaire oppositie bemiddelt.

68 Eufemisme voor geslachtsgemeenschap.

69 bPesachim 109b: תרי, ולא ישתה תרי, ולא יאכל אדם תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה תרי. צרכיו תרי.

70 bPesachim 110a: תנו רבנן: שותה כפלים - דמו בראשו. אמר רב יהודה: אימתי - בזמן שלא ראה פני השוק, אבל ראה פני השוק - הרשות בידו... אי אישתלי ואיקרי ונפק, מאי תקנתיה? - לינקוט זקפא דידיה דימיניה בידא דשמאליה, וזקפא דשמאליה בידא דימיניה, ונימא הכי: אתון ואנא - הא תלתא. ואי שמיע ליה דאמר: אתון ואנא הא ארבעה נימא ליה אתון ואנא הא חמשה. ואי שמיע ליה דאמר: אתון ואנא הא שיתא - נימא ליה: אתון ואנא הא שבעה. הוה עובדא עד מאה וחד, ופקע שידא.

In de Talmoed is het woord *Ruach* veelvuldig te vinden, het meest in de betekenis van windrichting – al dan niet gevolgd door een bepaling als ‘noord’, ‘zuid’, et cetera. Een ander veel gebruikte combinatie is levensadem, levenskracht: *Ruach Chajim*. Op verschillende plaatsen verschijnt het woord *Ruach* echter in een combinatie die veel doet denken aan het gebruik in de Tweede Tempel-literatuur zoals hierboven besproken. Men kan hiervan onder ander de volgende voorbeelden vinden:

Abaje vroeg R. Dimi: Hoe verklaren jullie in ‘het Westen’ het volgende vers [Spr. 25:8,9]: ‘Ga niet haastig over tot een rechtsgeding, want wat zult gij ten slotte doen wanneer uw naaste u beschaamd maakt? Beslecht uw rechtsgeding met uw naaste, maar openbaar het geheim van een ander niet’? [Hij antwoordde]: ‘Toen de Heilige, gezegend is Hij, zei tegen Ezechiël [Ez. 16:3]: ‘Ga heen en zeg tot Israël ... een Amoriet was uw vader en uw moeder was een Hethitische’, zei de Geest van Voorspraak voor de Heilige, Gezegend zij Hij: ‘Heer van het universum! Als Abraham en Sara zouden komen en voor u staan, zou U hen dit dan zeggen en hen beschamen?’ “‘Beslecht uw rechtsgeding met uw naaste, maar openbaar het geheim van een ander niet’! Maar heeft zij dan zoveel macht? - Ja, want R. Jose, zoon van R. Hanina zei: ‘Hij heeft drie namen: Pisakon, Itamon en Sigaron. Pisakon, omdat hij pleit tegen de Allerhoogste; Itamon, omdat hij de zonden van Israël verbergt; Sigaron, want als hij een zaak heeft afgesloten, kan niemand het heropenen.’⁷¹

Voor Geest van Voorspraak (Soncino vertaling: ‘the intercessory spirit’), leest het Aramees hier ⁷²רוח פ(י)סקונית – een uitdrukking met een onduidelijke betekenis. Rasji legt het uit als een verwijzing naar de aartsengel Gabriël, evenwel zonder deze identificatie nader te verklaren, maar duidelijk is wel dat het hier om een spirituele entiteit gaat van een hoge orde met een positieve kwaliteit: hij kan immers direct met God praten en voorspraak doen voor Israël. Ook van belang is het gebruik van ‘*Ruach*’ bij de rabbijnen als

71 bSanhedrin 44b: “אמר ליה אביי לרב דימי: האי קרא במערבא במאי מוקמיתו אל תצא לריב? - בשעה מהר פן מה תעשה באחריתא בהכלים אתך רעך ריבך ריב את רעך וסוד אחר אל תגל? - בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל: לך אמור להם אביך האמרי ואמך חתית, אמרה רוח פסקונית לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה אומר להם ומכלים אותם? ריבך ריב את רעך וסוד אחר אל תגל. - ומי אית ליה רשותא כולי האי? - אין, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלש שמות יש לו: פיסקון, איטמון, סיגרין. פיסקון - שפוסק דברים כלפי מעלה, איטמון - שאוטם עונותיהן של ישראל, סיגרין - כיון שסגרין שוב אינו פותח.”

72 Een verwijzing naar deze term vindt men ook in *Tanchuma* (Buber) op *Vezot Haberacha* 5:5, en in de *Merkavah Rabbah* en *Shiur Qomah* JTS Ms. 8128 is het één van de 70 namen van de engel Metatron. Zie: M.S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* (1985), p. 56, 208.

niet-fysieke entiteit die het handelen van een persoon en diens emoties beïnvloedt en deze ‘binnendringt’, zoals ook bekend uit de literatuur van de Tweede Tempel-periode:

Resj Lakisj zei: ‘Een mens begaat geen overtreding, anders dan doordat er een geest van dwaasheid [Ruach Sjetoe] in hem gaat’, zoals er wordt gezegd [Num. 5:12]: ‘Wanneer iemands vrouw zich misgaan zal hebben...’ Er staat geschreven misgaan [*tisteh*, תִּשְׁתֶּה], [zodat het ook kan worden gelezen als *tisjteh*: dwaas (*shoteh*) zal worden door een geest van dwaasheid]’ ... De School van R. Ishmael heeft geleerd: ‘Een mens is niet jaloers aangaande zijn vrouw, tenzij een geest in hem gaat, zoals het is gezegd [Num. 5:14]: “En wanneer dan de geest der jaloersheid over hem komt, zodat hij jaloers wordt ten aanzien van zijn vrouw...” Wat is de betekenis [van het woord] ‘geest’? - De Rabbijnen verklaren: ‘het is een geest van onreinheid’. Maar R. Ashi verklaart: ‘het is een geest van reinheid’...⁷³

Voor al dit laatste voorbeeld is opmerkelijk, omdat er nog resten lijken te bestaan van een vorm van dualisme waarin een ‘reine geest’ (misschien equivalent aan de Heilige Geest of daaraan gerelateerd) tegenover de ‘onreine geest’ (Ruach Tumah) staat. Deze Ruach Tumah is ook nog op andere plekken terug te vinden in de Talmud in verband met zwarte magie en mantische kwaliteiten:

‘Hij die een *ob* [geest] ondervraagt’, is toch hetzelfde als degene die de doden raadpleegt? Zoals is geleerd: ‘of wie de doden raadpleegt [Deut. 18:11]: dit is iemand die zichzelf uithongert en ‘s nachts in een begraafplaats slaapt, zodat een onreine geest op hem gaat rusten’. En toen R. Akiba bij dit vers aankwam, weende hij: ‘Als iemand die zichzelf verhongert zodat een onreine geest op hem zal rusten, deze geest ontvangt; moet hij die vast zodat de reine geest op hem zal rusten – dan niet zeker die geest ontvangen?’ ‘Maar helaas, wat kan ik doen! Onze zonden hebben dit voor ons veroorzaakt, zoals er geschreven staat [Jes. 59:2]: ‘Maar uw ongerechtigheden zijn het, die scheiding brengen tussen u en uw God...’⁷⁴

73 bSotah 3a: ריש לקיש אמר: אין אדם עובר עבירה אלא כנכנס בו רוח שטות, שנא: איש איש כי תשטה אשתו, תשטה כתיב ... תנא דבי רבי ישמעאל: אין אדם מקנא לאשתו אלא כנכנס בו רוח, שנאמר: ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו. מאי רוח? רבנן אמרי: רוח טומאה, רב אשי אמר: רוח טהרה. ומסתברא כמאן דאמר רוח טהרה.

74 bSanhedrin 65b: שואל אוב היינו ודרש אל המתים! דורש למתים - כדנתיא: ודורש אל המתים - זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה. וכשהיה רבי עקיבא מגיע למקרא זה היה בוכה, ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה - שורה עליו רוח טומאה, המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה - על אחת כמה וכמה. אבל מה אעשה שעונותינו גרמו לנו שנאמר כי [אם] עונותיכם היו מבדלים ביניכם לבין אלהיכם.

Dit laatste fragment is opmerkelijk om twee redenen: ten eerste positioneert Rabbi Akiva heel duidelijk de onreine geest tegenover de reine geest in een dualistisch stelsel, zoals wij dat in sommige Dode Zee-rollen vinden. Maar zijn conclusie aan het eind is nog veel opmerkelijker: in het tijdperk waarin Rabbi Akiva leeft zijn de kwade krachten, de onreine geest makkelijker te bereiken voor de mens dan de reine. Wie op een begraafplaats slaapt komt in contact met onreine geesten en andere entiteiten die hem in staat stellen vormen van magie te bedrijven en de toekomst te voorspellen. Het omgekeerde zou zeker ook moeten gelden – het goede is immer sterker dan het kwade – wie zich echt oprecht inspant door ascese, zoals vasten en mogelijk ook door op heilige plaatsen te verblijven, ontvangt de reine geest/Heilige Geest.⁷⁵ Maar, stelt Rabbi Akiva, door de zonden is toegang tot deze reine geest (bijna?) onmogelijk geworden. Dit lijkt op het perspectief zoals men dat kent uit bepaalde fragmenten uit de Dode Zee-rollen waarin de actuele toestand wordt gezien als één waarin Belial en zijn kompanen het voor het zeggen hebben en zelfs de rechtvaardigen – ‘de zonen van het licht’ – tot zonde kunnen brengen. Hieraan zal slechts in de toekomst een einde komen wanneer God zelf met Belial/Satan/Mastema e.a. definitief zal afrekenen.

2.4.2 Bezetenheid

Hoewel bezetenheid misschien wordt verondersteld in bepaalde rabbijnse teksten, is er geen expliciete beschrijving in de Talmoed die dit aan de Ruach Ra'a of Ruach Tumah verbindt. Bovendien wordt de Ruach Tumah geacht óp de mens te rusten en niet de mens binnen te dringen. In de Midrasj-

75 In *Pesikta Zutreta (Lekach Tov) Kedoshim* 57b vindt men een interessante variant: "והלוא דברים ק' וזמה המרעיב עצמו שתשרה עליו רוח טומאה הרי היא שורה עליו. המרעיב עצמו שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה שתהא רוח הקדש שורה עליו".

Hier wordt duidelijk een gelijkstelling gemaakt tussen Ruach Tahara – de geest van reinheid – en de Heilige Geest. Het vervolg van deze passage is namelijk: “Op grond hiervan zegt R. Pinchas ben Yair: Tora leidt tot goede daden ... en vroomheid [חסידות] tot de Heilige Geest”. In de visie van R. Pinchas ben Yair is de Heilige Geest / de Reine Geest welzeker nog te bereiken voor de mens in het huidige tijdvak zonder Tempel en profetie, als hij maar voor het spirituele pad kiest. Waarbij elk stadium weer leidt tot een volgende stap, met als uiteindelijk doel: de Heilige Geest. Zie ook *Sifré Dewariem* 173 (12), waar eveneens een tegenstelling wordt geponeerd tussen de Onreine Geest en de Heilige Geest. Het citaat eindigt op dezelfde manier als het Talmoed-citaat van Rabbi Akiva: onze zonden hebben de verbinding met de Heilige Geest onmogelijk gemaakt. Dat deze afscheiding veroorzaakt door de zonden mogelijk met de verwoesting van de Tempel heeft te maken blijkt o.a. uit *bBerachot* 32b waarin het begrip afscheiding, onderbreking, eveneens een rol speelt. Dit fragment stelt dat sinds de verwoesting van de Tempel “er een muur van ijzer tussen Israël en hun Vader in de Hemel staat”. De effectiviteit van gebed wordt hier dus betwijfeld.

literatuur lijkt dat anders te zijn. Daar vindt men het bekende verhaal over Rabban Jochanan ben Zakkai die bezetenheid met de Ruach Tumah – de Onreine Geest verbindt. Het is een verhaal dat bijna ongewijzigd een zevental keer voorkomt in oudere en nieuwere Midrasj-verzamelingen:

Een heiden vroeg eens aan Rabban Jochanan ben Zakkai: “De dingen die jullie [Joden] doen, lijken op een soort van tovenarij: Jullie nemen een koe, slachten haar, verbranden haar, vermalen haar, en nemen de as. Wanneer iemand van jullie onrein is geworden door contact met een lijk, dan spreken jullie op hem twee of drie druppels van de as, vermengd met water, en zeggen tegen hem: ‘Je bent gereinigd.’” Antwoordde Rabban Jochanan hem: ‘Heeft een geest van waanzin je ooit bezeten? ‘Nee’, zei de man. ‘Heb je dan ooit iemand anders gezien die bezeten was door de geest van waanzin?’ ‘Jawel’. ‘En wat doen jullie dan in zo’n geval?’ ‘Men brengt planten[wortels], en laat deze in rook bij hem opgaan, men gooit water over hem heen, en de geest van waanzin vlucht’. Toen zei hij [Rabban Jochanan] tot hem: ‘Horen je oren niet wat je mond zegt?’ ‘Zo ook is deze geest [door contact met een lijk] een geest van onreinheid, zoals er staat: “ook de profeten en de Onreine Geest zal Ik uit het land wegdoen” [Zach. 13.2].’⁷⁶

Rabban Jochanan ben Zakkai geeft deze niet-Jood – een outsider – een antwoord waarbij hij aangeeft dat de wetten van de Tora aangaande reinheid en onreinheid geen tovenarij en bijgeloof zijn, maar gewoon te vergelijken zijn met bestaande alom geaccepteerde rituelen die gebruikt worden om mensen van bezetenheid te genezen. De tekst gaat echter verder, en laat een ander perspectief zien dat gepresenteerd wordt als dat ‘van binnenuit’, maar dat eigenlijk een vernieuwing is en wel degelijk een breuk met eerdere opvattingen binnen het Jodendom:

Toen de heiden was weggegaan, zeiden Rabban Jochanans studenten: ‘Meester, hem heeft u weggeduwd met een rietje [een zwak antwoord], maar wat gaat u ons antwoorden?’ Rabban Jochanan antwoordde hen: ‘Bij jullie leven! Het lijk zelf verontreinigt niet, evenmin als het [reinigings]water rein maakt. Maar, het is een decreet van de Heilige, Gezegend zij Hij. De Heilige, Gezegend zij Hij, heeft gezegd: “een wet heb

76 *Pesita de Rav Kahana* 4:7: “גוי אחד שאל את רבן יוחנן בן זכאי א' ליה, אילין מיליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים, מביאין פרה ושוחטין אותה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה ואחד מכם מטמא למת ומזין עליו שתים שלש טיפים ואומרין לו שהרתה. א' לו לא נכנסה רוח תזוית באותו האיש מימיו, א' לו לאו, אמ' לו ולא ראיתיה אחר שנכנסה בו רוח תזוית, א' לו הין. א' לו ומה אתם עושין, א' לו מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו ומרבעים עליה מים והיא בורחת. א' לו ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, כך הרוח הזה רוח טומאה היא, דכת' וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה וג'.”

Het antwoord van Rabban Jochanan ben Zakkai aan zijn leerlingen is op twee manieren op te vatten: 1. Het antwoord dat hij geeft is een wel zeer rationeel en vernieuwend antwoord aan zijn leerlingen: onreinheid en reinheid zijn geen echt bestaande ontologische krachten. 2. Het is een systeem dat zo opgedragen is door God en losstaat van de fysieke werkelijkheid. De mens heeft echter de aan hem opgedragen Goddelijke wetten te gehoorzamen. Hierin ligt de betekenis van het gebod.

Wellicht dachten veel Joodse tijdgenoten van de rabbijn en zijn leerlingen er net zo over als de niet-Jood die wordt opgevoerd als de vraagsteller. Inderdaad, zou men zeggen, er is zeker een parallel tussen de bijbelse reinheidswetten en heidense tovenarij en rituelen. Alleen is het ene legaal, want door God verkondigd, en dus toegestaan, en het andere verboden en mag daarom niet toegepast worden. In de basis zouden beide rituelen echter overeenkomende uitgangspunten kunnen hebben. Rabban Jochanan's opvatting haalt echter de hele basis onder magie weg, omdat het zelfs de bijbelse religieuze rituelen in wezen als een afspraak ziet, een conventie tussen God en de mens, maar niet als een werkelijk krachtenstelsel dat gemanipuleerd en gecontroleerd kan worden. Na het wegvallen van de meeste bijbelse reinigingsrituelen na het jaar 70 zou Rabban Jochanan's paradigma een eind hebben kunnen maken aan magische opvattingen en praktijken. Het tegendeel lijkt echter het geval: veel magische bronnen stammen uit de tijd van na de verwoesting van de Tempel in 70 CE. De Talmoed zelf is daar een goed voorbeeld van.

De wetten omtrent reinheid en onreinheid zijn dus niet te vergelijken met die rond bezetenheid, magie en bijgeloof. Hoewel deze wetten geen directe basis hebben in de fysieke wereld, komen zij uit God voort doordat Hij ze opgedragen heeft. Het is dit Goddelijke gebod dat het systeem in stand houdt, en reinheid en onreinheid laat ontstaan in de fysieke wereld, hoewel daar geen fysische factoren voor aan te wijzen zijn.

Op deze manier uitgelegd 'gebeurt' er wel degelijk iets wanneer iemand onrein wordt en vervolgens weer gereinigd wordt. Alleen, dat proces komt niet voort vanuit in de materie aanwezige eigenschappen of krachten – een lijk heeft uit zichzelf geen verontreinigende eigenschappen; het reinigingswater geen intrinsiek reinigende krachten – maar vanuit het gebod van God: 'een wet heb Ik gemaakt, een besluit uitgevaardigd...'

⁷⁷ Ibid., ibid.

2.4.3 Specifieke geesten: personificatie

Opmerkelijk genoeg lijken de rabbijnse bronnen soms meer de nadruk op specifieke geesten te leggen, dan op meer abstracte begrippen als ‘Ruach Tumah’ of ‘Ruach Tahara’ (Reine Geest). In bovenstaand voorbeeld over Rabbān Jochanan, lezen alle teksten רוח (רוח) – dat zoiets betekent als ‘geest van trilling / beving’.

In de jJoma⁷⁸ wordt deze ‘geest van trilling’ als oorzaak gezien van honds-dolheid bij een hond, en in *Tanchuma* (Buber) op Re’e 9:9 wordt deze ‘geest van trilling’ gezien als oorzaak van bizar gedrag van een man die zijn eigen vaten wijn en olie kapot slaat. In de context van de van overspel verdachte vrouw (*sotah*) werd van de ‘geest van dwaasheid’ (Ruach Sjetoe, רוח שטות) gesproken die de mens binnengaat, en aanzet tot zondigen. In bPesachim 111b werd over de Ruach Palga (רוח פלגא) en de Ruach Zereda (רוח צרדא) gesproken die rond dadelpalmen te vinden zijn.

Ook bij demonen ziet men het zelfde verschijnsel: er is soms sprake van specifieke demonen met een naam en een bepaald uiterlijk, zoals de *Keteb Meriri*, die voor de middag rondwaart en er uitziet als ‘een kruik met kamka-saus waarin wordt geroerd’.⁷⁹ En de demon van na midderdag, de *Keteb Jaschoed Zaharajim* lijkt op geitenhoorn met ronddraaiende vleugels.

Voor al in de eerste helft van de maand Tammoez worden deze demonen gezien, hoewel ook bij bepaalde planten (*hazabe*⁸⁰), in de ochtend en avond-schaduwen die korter dan één el zijn, en in de schaduw van een toilet.⁸¹

In sommige gevallen lijkt er een personificatie plaats te vinden van de geest of demon die niet alleen een naam krijgt, maar waarmee ook gecommuniceerd wordt door rabbijnen die de demon of geest in kwestie beheersbaar maken. Een voorbeeld is de dialoog tussen de demon Igrath, dochter van Machalat, en R. Hanina ben Dosa:

‘En ga niet alleen naar buiten in de nacht’, want er werd geleerd: ‘Men moet niet alleen ’s nachts naar buiten gaan – [d.w.z.] niet in de nachten van woensdag en vrijdag. Omdat Igrath de dochter van Machalat, zij en 180.000 engelen van destructie dan uitgaan, en elk van hen heeft toestemming om schade aan te richten. Oorspronkelijk waren ze er elke dag. Op een keer ontmoette ze R. Hanina b. Dosa [en]. Ze zei tegen hem: ‘Als er in de hemel niet over jou was uitgeroepen: “Wees voorzichtig met Hanina en zijn Tora-kennis”, zou ik je schade toebrengen.’

78 jJoma H.8, 45b.

79 bPesachim 111b. Een soort van saus van melk en broodkruimels, volgens de lezing van Rasji en Rashbam in de Talmoed die afwijkt van andere versies, aldus Soncino ad. loc., n. 14.

80 Heesterbosje.

81 bPesachim 111b.

“Als ik in de hemel belangrijk ben”, antwoordde hij, ‘dan beveel ik je dat je niet meer door de bewoonde wereld trekt’. ‘Alsjeblieft’, smeekte ze, ‘laat een beetje ruimte voor me over’. Dus liet hij voor haar de nachten van de sjabbat en woensdagen. Bij een andere gelegenheid ontmoette ze Abaje. Ze zei tegen hem: ‘Als er in de hemel niet over jou was uitgeroepen: “Wees voorzichtig met Nahmani en zijn Tora-kennis”, zou ik je schaden’. ‘Als ik in de hemel belangrijk ben’, antwoordde hij, ‘dan beveel ik je nooit meer door bewoond gebied te trekken...’⁸²

Of de demon Josef die de Talmoed-geleerde Papa leert hoe het precies zit met het gevaar bij het drinken van een even aantal bekers:

R. Papa zei: ‘Josef de demon vertelde me: “voor twee, doden we; voor vier doden wij niet, [maar] voor vier brengen wij schade toe [aan de drinker].” Bij twee [brengen we schade toe] zowel wanneer [deze] per ongeluk of gewild [werden gedronken]; bij vier, alleen wanneer het zo gewild was, maar niet als het per ongeluk gebeurde’.⁸³

Tot slot is er het verhaal over de demon Ben Temalion en Rabbi Sjimon bar Jochai⁸⁴ dat in de Talmoed en in de latere Midrasj Jalkoet Sjimoni is te vinden. Wanneer de Romeinen het uitvoeren van centrale Joodse rituelen beperken wordt Rabbi Sjimon bar Jochai⁸⁵ naar de Keizer gestuurd om voor de Joden te pleiten, samen met een andere rabbijn:

Want de regering had eens een decreet uitgevaardigd dat zij [=de Joden] niet de sjabbat mochten houden, niet hun zonen besnijden, en dat ze omgang met menstruerende vrouwen⁸⁶ zouden hebben ... Ze [de Jo-

82 Ibid., 112b: דתניא: לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי לי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת, היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו. מעיקרא הוּו שכיחי כולי יומא, זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא. אמרה ליה: אי לאו דמכרון עלך ברקיע הזהירו בחנינא ובתורתו - סכנתך. אמר לה: אי חשיבנא ברקיע - גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם. אמרה ליה: במטותא מינך, שבך לי רווחא פורתא. שבך לה לילי שבתות ולילי רביעיות. ותו, חדא זמנא פגעה ביה באביי: אמרה ליה: אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהירו בנחמני ובתורתו - הוּו סכנתך. אמר לה: אי חשיבנא ברקיע - גוזרני עלייכי שלא תעבורי ביישוב לעולם.”

83 Ibid. 110a.

84 Zie ook over dit specifieke verhaal als voorbeeld van rabbijnen en exorcisme: M. Bar-Ilan, ‘Exorcism by Rabbis: Talmudic Sages and Magic’ (Hebreeuws), Da‘at 34 (1995), p. 17–31.

85 Hij werd volgens de Talmoed uitgekozen omdat de rabbijn gewend was om wonderen teweeg te brengen, zoals zijn wonderbaarlijke verblijf in een grot gedurende de jaren dat hij door de Romeinen werd gezocht, zie bSjabbat 33b.

86 In het tussenstuk worden opmerkelijk genoeg de rituelen van de besnijdenis en

den] zeiden: 'wie gaat [naar Rome] om de decreten op te heffen?' 'Laat R. Sjimon b. Jochai gaan' ... 'En wie gaat er met hem mee?' – 'R. Eleazar, zoon van R. Jose' ... Toen kwam Ben Temalion hem tegemoet. [Hij zei]: 'Is het uw wens dat ik met u meekom?' Daarop huilde R. Simeon en zei: 'De dienstmaagd [=Hagar] in het huis van mijn voorouders [=Abraham] ontmoette driemaal een engel; en ik zelfs niet één keer!'. 'Maar laat het wonder [=de redding] zich voltrekken, maakt niet uit hoe'. Daarop ging hij [Ben Temalion] voor hem uit en ging in de dochter van de keizer in. Toen hij [R. Simeon] daar kwam, riep hij uit: 'Ben Temalion, ga weg; Ben Temalion, ga weg'. En zodra hij dit riep verliet hij haar en ging weg. Hij [de keizer] zei tot hen: 'Vraagt alles wat u maar wenst'. Ze werden geleid naar de schatkamer om te nemen wat ze maar wilden. Zij vonden het document [met de anti-Joodse wetten], zij namen het en scheurden het in stukken...⁸⁷

Het beheersen van de demonen en het onschadelijk maken van hun negatieve invloeden door direct contact met hen, lijkt een vaardigheid die alleen weggelegd is voor de rabbijnen.⁸⁸ De gewone man moet het met leefregels en bepaalde rituelen doen, die de gevaren beheersbaar maken – vaak door deze juist te mijden.

Het identificeren en met naam benoemen van de demon of geest is

het houden van de huwelijkswetten die seksueel contact met een onreine menstruerende vrouw verbieden, als fysiek zwakmakend en onvruchtbaar makend beschreven, hoewel dit standpunt de niet-Joodse Romeinen in de mond wordt gelegd. In de demonische context van de passage is hier mogelijk een hint naar het gebruik van bloed van een menstruerende vrouw als potente materie in magische rituelen, zie: N. Janowitz, *Magic*, p. 92–93.

87 bMeila 17a-b: "שפעם אחת גזרה המלכות גזרה שלא ישמרו את השבת, ושלא ימולו את בניהם, ושיבעלו את נדות. הלך רבי ראובן בן איסטרובלי וסיפר קומי, והלך וישב עמהם, אמר להם: מי שיש לו אויב יעני או יעשיר? אמרו לו: עני, אמר להם: אם כן, לא יעשו מלאכה בשבת - כדי שיענו, אמרו: טבית אמר, ליבטל, ובטלוח. חזר ואמר להם: מי שיש לו אויב יכחיש או יבריא? אמרו לו: יכחיש, אמר להם: אם כן, ימולו בניהם לשמונה ימים - ויכחישו, אמרו: טבית אמר, ובטלוח. חזר ואמר להם: מי שיש לו אויב ירבה או יתמעט? אמרו לו: יתמעט, אם כן - לא יבעלו נדות, אמרו: טבית אמר, ובטלוח. הכירו בו שהוא יהודי - החזירו. אמרו: מי ילך ויבטל הגזירות. ילך ר' שמעון בן יוחאי שהוא מלומד בנסים, ואחריו מי ילך - ר"א בר ר' יוסי. אמר להם רבי יוסי: ואילו היה אבא חלפתא קיים, יכולין אתם לומר לו תן בנך להריגה? אמר להם ר' שמעון: אילו היה יוחאי אבא קיים, יכולין אתם לומר לו תן בנך להריגה? אמר להם רבי יוסי: אנא אזלין דלמא עניש ליה ר' שמעון דקא מסתפינא. קביל עליה דלא ליענשיה, אפילו הכי ענשיה. כשהיו מהלכין בדרך נשאלה שאלה זו בפניהם: מנין לדם השרץ שהוא טמא? עקם פיו ר' אלעזר בר רבי יוסי ואמר: ויקרא י"א וזה לכם הטמא. אמר ליה ר' שמעון: מעקימת שפתיך אתה ניכר שתלמיד חכם אתה, אל יחזור הבן אצל אביו! יצא לקראתו בן תמליון: רצונכם אבוא עמכם? בכה ר' שמעון ואמר: מה שפחה של בית אבא - נזדמן לה מלאך שלש פעמים. ואני לא פעם אחת; יבא הנס מכל מקום. קדים הוא, על בברתיה דקיסר, כי מטא התם, אמר: בן תמליון צא! בן תמליון צא! וכיון דקרו ליה - נפק אזל. אמר להון: שאילו כל מה דאית לכון למישאל! ועיילינהו לגנזיה, לשקול כל דבעו. אשכחו ההוא איגרא, שקלוה וקרעוה..."

88 Zie ook M. Bar-Ilan, 'Geroesj Sjediem', p. 17–31.

minder triviaal dan het lijkt. Tijdens een procedure van exorcisme of bij het schrijven van een afwerend amulet, is de juiste identificatie van belang – een element dat ook vaak terugkeert in het *Testament van Solomon* bij de bedwinging van een demon. Solomon vraagt de demon ‘wie ben jij?’, gevolgd door de vraag wie de macht is die de demon kan bedwingen.⁸⁹ De demon of geest wordt aangesproken met zijn naam en opgedragen het lichaam van de persoon in kwestie te verlaten, of niet in de buurt te komen van de persoon. Sommige magische teksten willen gewisheid en sommen allerlei entiteiten op om zich er zeker van te zijn dat de demon benoemd is, en daarmee hanteerbaar. Men vindt zodoende – naast elkaar – bijvoorbeeld demon, geest en Lilith – een verschijnsel dat ook al waar te nemen viel in Qumran-teksten, zoals in 4Q510, een hymne die gezongen werd om de persoon te beschermen tegen allerlei schadelijke entiteiten:

(4) And I, the instructor, proclaim the majesty of his beauty to frighten and ter[rify] (5) all the spirits of the destroying angels, and the spirits of the bastards, the demons, Lilith, the howlers, and [the yelpers...].⁹⁰

2.4.4 *Ruach Ra'a in de Talmoed*

De combinatie *Ruach Ra'a* is niet frequent te vinden in de Talmoed: in totaal 10 keer.⁹¹ Dit lijkt de relatief minder grote nadruk op bezetenheid in de rabbijnse literatuur te weerspiegelen. Hoewel ook de Talmoedische wereld bevolkt is met allerlei entiteiten – goede en kwade – lijken volgens de rabbijnen de gevolgen daarvan beperkt te blijven tot het leven van alledag. Wie bovendien de regels van het spel kent, hoeft relatief weinig angst te hebben dat hem iets overkomt. Bijna altijd geven de rabbijnen informatie hoe de negatieve gevolgen van contact met dergelijke entiteiten tot een minimum beperkt kunnen worden. Soms lijken deze Talmoedische remedies op premoderne geneeskunst; soms zijn het religieuze rituelen. In andere gevallen maakt men ook gebruik van magische middelen en rituelen: het zeggen van een spreuk of bezwering, een amulet of bizar aandoende incidenten. Het opmerkelijke is dat dit door de Talmoed doorgaans niet als verboden magie (כישוף) wordt gezien.

Niettemin wordt in de omgang met deze wereld soms ook een rationeel kader gehanteerd: ‘wie niet op de demonen let, op hem wordt ook door hen

89 Zie voor de vraag naar identiteit bijv. *Testament van Solomon*, 3:6;7:3; 9:2; 13:3 – en voor de vraag naar wie boven de demon staat als macht, bijv. ‘By what angel are you thwarted’ (Charlesworth ed., 1983), of de variant ‘als ik hoor: engel X, bedwing entiteit Y, dan trek ik mij terug’: 6:8 ;13:6; 16:6; 18:1–15.

90 B. Nitzan, *Qumran Prayer*, p. 237, 240.

91 CD Bar-Ilan Responsa Project versie 15, gezocht op ‘*Ruach Ra'a*’, met lidwoorden erbij.

niet gelet'.⁹² Oftewel: een mens roept zelf deze negatieve verschijnselen in het leven door er overmatige aandacht aan te besteden. Hoewel bezetenheid hoogstwaarschijnlijk niet meteen verdween, lijkt de nadruk hierop, zoals te vinden in eerdere teksten, verminderd. Een relatief gering aantal psychosomatische klachten of pathologisch gedrag werd aan een demon of geest toegeschreven, waar dan een bepaalde remedie tot genezing werd gegeven. Voor het leven van alledag volstonden bepaalde leefregels, religieuze rituelen en een Godsgeloof.

De verwijzingen in de Babylonische Talmoed naar Ruach Ra'a hebben betrekking op een aantal categorieën (deze worden grotendeels, voor zover relevant, in het volgende hoofdstuk expliciet geciteerd):

De Sjabbat-wetten: wat is de wet wanneer iemand een lamp dooft omdat hij bang is voor een Ruach Ra'a, of wanneer een persoon onder invloed van de / een Ruach Ra'a buiten de door hem toegestane afstand komt, die op een Sjabbat belopen mag worden⁹³, en of men als individu op Sjabbat mag vasten wanneer men zich in gevaar bevindt – bijvoorbeeld door toedoen van een Ruach Ra'a?⁹⁴

Eten en drinken: bepaalde etenswaren en vloeistoffen kunnen in bepaalde situaties beter niet genuttigd worden omdat een Ruach Ra'a op hen rust. De volgende situaties worden beschreven:

- A. eten en drinken die zich onder een bed bevinden;
- B. het drinken van water op woensdag- en vrijdagavond;⁹⁵
- C. het eten van bepaalde etenswaren (zoals knoflook) nadat deze overnacht hebben in gepelde toestand.

Een hond met hondsdelheid, daar rust een Ruach Ra'a op.⁹⁶

Wie naar het toilet moet, maar niet gaat, op zo een persoon heerst de Ruach Ra'a.⁹⁷

Na afloop van de maaltijd moet men de handen wassen, maar het water niet op de grond laten lopen, omdat op dit water een Ruach Ra'a rust.

In al deze fragmenten wordt een specifieke naam van de kwade geest niet genoemd. Ook wordt niet uitgelegd wat die Ruach Ra'a nu precies is en wat de exacte gevolgen zijn voor wie de vermaningen negeert. Ruach Ra'a lijkt eerder als een abstract begrip te fungeren. Op die manier worden deze krachten wat verder van de mens geplaatst, buiten de mens, en hanteerbaar als

92 bPesachim 110.

93 bEroevien 41b.

94 bTa'aniet 22b.

95 bPesachim 112a.

96 bJoma 83b.

97 bSjabbat 82a.

een gegeven feit; net als zwaartekracht en andere natuurfenomenen waar je rekening mee dient te houden. Wie zich aan de regels houdt – bijvoorbeeld door geen eten en drinken onder het bed te bewaren, of door het water waarmee de handen zijn gewassen na de maaltijd niet op de grond te laten weglopen – heeft niets te vrezen.

Maar er zit een keerzijde aan deze benadering. Juist door de Ruach Ra'a niet verder te definiëren en van uitleg te voorzien, bestaat het gevaar dat deze een nog zwaardere absolute betekenis krijgt. Ook kunnen na-Talmoedische generaties van commentaren en verklaarders dit begrip weer van nieuwe inhoud voorzien – een inhoud die mogelijk overeenkomsten vertoont met oudere lagen van pre-rabbijnse literatuur zoals uit de Tweede Tempelperiode, waar de rabbijnse teksten juist deels mee probeerden te breken. Een goed voorbeeld is het ritueel van het wassen van de handen in de ochtend, waarover een niet gering aantal teksten in deze dissertatie gaan. In de oorspronkelijke Talmoedische teksten kwam het begrip Ruach Ra'a niet voor, zoals hieronder nog getoond zal worden. In na-Talmoedische teksten keert dit begrip dus weer terug.

2.5 Middeleeuwse Talmoed-commentatoren

De Middeleeuwse commentatoren die hun verklaringen schreven op de Talmoed, refereerden hierin aan het begrip Ruach Ra'a uit de Talmoed. Voor de passages in de Talmoed waarin het begrip expliciet werd vermeld namen zij dit gewoon over, terwijl ze in andere gevallen bepaalde passages zo interpreterden dat de Ruach Ra'a hierin een expliciete rol speelde.

Zo stelt één Talmoedische tekst (bJoma 77b) die in het corpus over de Ruach Ra'a doorwerkt, het over een vrouw die op Jom Kippoer één hand moet wassen en met de gewassen hand haar kind brood te eten mag geven. Een reden wordt niet direct gegeven, zodat de Talmoed dit zelf vraagt en als antwoord geeft: 'vanwege Sjibta'. Opnieuw is onduidelijk wat dit is: een ziekte, een geest/demon, of iets anders? Het is de Middeleeuwse verklaarder Rasji ad loc. die dit in de context zet van ongewassen handen in de ochtend (na het slapen) waarop de Ruach Ra'a rust, en de naam van die demon identificeert als Sjibta.⁹⁸ Een andere Talmoedische kerntekst bSjabbat 108b raadt het sterk af om met de hand aan lichaamsopeningen te zitten. De context is opnieuw onduidelijk, hoewel de Talmoed stelt dat aanraking van het oog tot blindheid kan leiden, van het oor tot doofheid en van de neus tot poliepen.

Verder staat er de cryptische uitspraak (bSjabbat 109a) dat 'zij een vrije persoon is totdat de handen drie keer gewassen worden'. 'Vrije persoon' wordt hier in de vrouwelijke vorm geschreven als *Bat-Chorin* (בת חורין), hetgeen een oorspronkelijke identificatie met een vrouwelijke geest/demon

98 "לפי שרוח רעה שורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלן שחרית, ושם השד שיבתא".

met de naam Bat-Chorin mogelijk maakt. Ook wordt er gesproken over stibium (antimoon) als middel tegen *Bat-Melech* (Koningsdochter- בת מלך). Juist doordat de Talmoed het vaag houdt verdwijnt de oorspronkelijke demonische context, die echter terugkeert bij de Middeleeuwse commentatoren. Rasji zet dit alles immers in de context van ongewassen handen 's ochtends waarop de Ruach Ra'a rust, en weet te vertellen dat Bat-Chorin (en impliciet Bat-Melech) geesten zijn.⁹⁹

2.6 Middeleeuwse Codices

Via de Talmoed, de Talmoed-commentaren en de responsa-literatuur¹⁰⁰ kwam het begrip Ruach Ra'a ook terecht in de belangrijke drie codices: Maimonides' *Misjne Tora* (12^e eeuw), de *Tur* (14^e eeuw), en de *Sjoelchan Aroech* (16^e eeuw).

2.6.1 Maimonides

Bij Maimonides is de houding tegenover Ruach Ra'a een ingewikkelde: enerzijds neemt hij gevallen uit de Talmoed over waarin de Ruach Ra'a expliciet genoemd wordt¹⁰¹, anderzijds zwijgt Maimonides in gevallen waar anderen wel een Ruach Ra'a noemen in hun commentaar of waar de Talmoed het vermeldt.

Zo zwijgt Maimonides over iemand die een lamp op Sjabbat uitmaakt om een Ruach Ra'a,¹⁰² en over het gevaar om gepelde knoflook en uien die overnacht hebben op te eten. Wat betreft de gevaren van consumptie van eten en drinken onder het bed – dat is volgens Maimonides weliswaar af te raden, maar niet vanwege een Ruach Ra'a. Ook ontbreekt bij hem de Ruach Ra'a in de context van hondsdelheid, het drinken van water op bepaalde tijden zoals vrijdagavond, de wassing van de handen na de maaltijd of in de ochtend na het ontwaken.

Anderzijds voegt Maimonides expliciet een Ruach Ra'a toe hoewel die term niet expliciet zo in de Talmoedtekst staat, bij de status van iemand die slacht terwijl hij onder invloed is van een Ruach Ra'a,¹⁰³ of iemand die onder invloed van een Ruach Ra'a opdracht geeft om een scheidingsakte voor

99 Rasji op. loc., 109a: אם - מעביר בת מלך; הרוח השורה על הידים לפני נטילה; בת חורין היא - הזיקה לעיניו

100 Bijvoorbeeld Rashba, V. 1, nr. 191.

101 Het geval van de persoon die buiten het gebied komt op Sjabbat, *Misjne Tora*, Hilchot Sjabbat 27:12-13, en dat over het vasten op Sjabbat voor een persoon in gevaar – Hilchot Ta'aniet 1:6.

102 Hoewel hij dit geval dus wel behandelt in zijn *Misjna*-commentaar.

103 Hilchot Sjechita 2:12.

zijn vrouw te schrijven.¹⁰⁴ Ook opmerkelijk is zijn behandeling van vier gebreken die de priester ongeschikt maken om in de Tempel dienst te doen:¹⁰⁵ doofheid waarbij men ook niet kan praten (חרש), gekte of psychisch afwijkend gedrag (שוטה), epilepsie (נכפה), en iemand die door een Ruach Ra'a getormenteerd wordt.¹⁰⁶ Vooral dit laatste voorbeeld is interessant, omdat in de Misjna¹⁰⁷ – de bron van deze beslissing van Maimonides – niet gesproken wordt over een Ruach Ra'a maar over een Ruach Kozrit (רוח קוצרית) – oorspronkelijk waarschijnlijk ook een gepersonaliseerde demon¹⁰⁸ of andere entiteit, en tegelijkertijd ook een ziekte(beeld)¹⁰⁹ dat de priester ongeschikt maakt voor zijn functie in de Tempel.

De Talmoed verklaart de Ruach Kozrit¹¹⁰ als: “De geest van Ben Nefalim komt over hem”, opnieuw een verwijzing waarschijnlijk naar een gepersonaliseerde demon of geest.¹¹¹ In zijn Misjna-commentaar schrijft Maimonides hierover:

En [een] Ruach Kozrit – één van de verschijnselen van de [overmatige] zwarte gal, zoals hen wier zintuigen verstoord zijn en die lethargisch zijn [המשועממים], waarbij de overmatige zwarte gal geleid heeft tot het verlies van lichaamsfuncties en [lichaams]krachten.¹¹²

Opmerkelijk genoeg keert ondanks deze fysiologische verklaring bij Maimonides de Ruach Kozrit terug als Ruach Ra'a in zijn codex.

2.6.2 *Tur en Sjoelchan Aroech*

De *Tur* neemt de eerder genoemde gevallen van expliciete vermeldingen van Ruach Ra'a in de Talmoed over, maar voegt daar nog enkele aan toe (to-

104 Hilchot Geroesjien 2:14.

105 Hilchot Biat HaMikdasj 8:16

106 “מי שרוח רעה מבעתו תמיד או בעתים ידועים”.

107 mBechorot 7:5; bBechorot 44b.

108 Rasji heeft hier immers als verklaring op Ruach Kozrit: “een Ruach van een demon” (רוח שד). Elders op het Talmoedfolio – volgens de lezing ‘Nala’ die voorafgaat aan Ben Nefalim – schrijft Rasji: “Een geest van gekte [Ruach Sjttoet] door een demon, dat is de Ben Nefalim, ‘nuiton’ in het Frans”. In de gedrukte versies lijkt Rasji de lezing ‘Na’alat’ te hebben i.p.v. Nala.

109 Vertaald in de Soncino ed. en door Ph. Blackman als astma, zie echter ook n. 3 in de Soncino ad loc.: “Aliter: ‘a spirit of Kazrah (Al. Kazruth or Kazrith) comes on him’; a demon believed to be responsible for this ailment.”

110 Sommige gedrukte versies lezen: Ruach Katzra (קצרה).

111 Soncino leest hier ook nog in navolging van andere versies als eerste omschrijving van Ruach Kitzrit: ‘Nala’ (נאלא). Zie ook J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (F. Rosner ed., 1978), p. 302.

112 Gebracht in Kapach editie van de *Misjne Tora*, op loc.

taal 11 treffers¹¹³); Ruach Ra'a op de handen 's ochtends na het opstaan: 3 × wassen;¹¹⁴ Ruach Ra'a op water na de maaltijd waarmee de handen worden gereinigd – vandaar niet op de grond laten weglopen;¹¹⁵ Ruach Ra'a die rust op het brood (niet op de handen!) wanneer men dit met ongewassen handen aan een kind te eten geeft – mag men wel of niet de handen dan wassen op Jom Kippoer waarop een wasverbod geldt?¹¹⁶ inzake een me-zoeza op een leerhuis: rabbijn Meir van Rothenburg plaatste daar toch een me-zoeza, omdat hij geplaagd werd door een Ruach Ra'a – daarna verdween de plaaggeest;¹¹⁷ en de status van een scheidingsakte geschreven door iemand onder invloed van een Ruach Ra'a.¹¹⁸

De *Sjoelchan Aroech*¹¹⁹ voegt hieraan eigenlijk voornamelijk het gebruik van de term Ruach Ra'a toe in de wetten rond het wassen van de handen in de ochtend in OH 4, en details over hoe het ritueel uitgevoerd moet worden die vooral door de Zohar zijn beïnvloed (het totale aantal treffers is 16).¹²⁰ Op deze toevoegingen ontstonden weer commentaren in de generaties na het publiceren van de *Sjoelchan Aroech* en ontstonden vragen die in halachische literatuur en responsa behandeld werden, tot in de moderne tijd – hetgeen het onderwerp van deze dissertatie is: in hoeverre speelt de term Ruach Ra'a een rol in de moderne responsa na 1945?

2.7 Kabbala en de Ruach Ra'a

In de Zohar is het begrip Ruach veelvuldig te vinden in verschillende betekenissen: van een spiritueel principe in de mens, spirituele entiteiten in de hemelse paleizen (Hechalot), tot krachten van de 'andere kant' die de mens beïnvloeden en aanzetten tot zijn negatieve gedrag, en die te vinden zijn in o.a. het toilet, de niet toegestane diersoorten, en de ether. In de ontwikke-

113 Gezocht op Ruach Ra'a met lidwoord.

114 OH 4.

115 OH 181.

116 OH 613.

117 JD 286.

118 EH 121.

119 De indeling van onderwerpen is in de *Sjoelchan Aroech* en de *Tur* gelijk, i.t.t. de co-dex van Maimonides die een eigen indeling kent.

120 Gezocht op Ruach Ra'a met lidwoord. De referenties zijn: *Orach Chajim* (OH) 4 (handenwassen in de ochtend, 6 treffers); OH 181 (handenwassen na de maaltijd); OH 288 (bidden en smeken op Sjabbat voor mensen in gevaar, 2 treffers); OH 328 (Remah-Isserlies, verboden om iemand genezen die een Ruach Ra'a heeft door moedermelk op hem te spatten); OH 405 (loopgebied op Sjabbat); OH 571 en 576 – (bidden, smeken, sjofarblazen, en vasten voor iemand in gevaar op Sjabbat); OH 613 (handenwassen in de ochtend op Jom Kippoer i.v.m. wasverbod op J. Kippoer); JD 116 (eten & drinken onder het bed); EH 121 (man met Ruach Ra'a die een scheidingsakte schrijft).

ling van de halachische praxis rond de Ruach Ra'a hebben de Zohar en latere kabbalistische geschriften (vooral van Luria) een grote rol gespeeld tot op heden – vooral in chassidische en Oriëntaalse vormen van Jodendom.

Het opmerkelijke feit doet zich echter voor dat de kernpassages in de Zohar die een grote rol hebben gespeeld in het halachische discours rond de Ruach Ra'a en als zodanig geciteerd of waaraan gerefereerd worden, strikt gezien deze term helemaal niet hanteren. Wie de relevante Zohar-passages raadpleegt, ziet dat daar de Aramese term Ruch(a) Mesa'ava¹²¹ (רוח[א] מסאבא) wordt gebruikt, hetgeen letterlijk 'Onreine Geest' betekent. Dat is dus niet het directe Aramese equivalent van Ruach Ra'a wat Rucha Bisha zou zijn (רוחא בישא), een term die men al eerder tegenkomt in Qumran-fragmenten en de Targoem op bijvoorbeeld I Samuël. Opmerkelijk genoeg komt de term Rucha Bisha¹²² (רוח[א] בישא) echter wel degelijk voor in de Zohar. Het is aan te nemen dat beide termen niet volledig identiek aan elkaar zijn, juist omdat beide ongeveer even vaak voorkomen. Bovendien is er ook nog slechts éénmaal sprake in de Zohar van een samengestelde term Rucha Bisha Mesa'ava (רוחא בישא מסאבא). Indien de termen Rucha Bisha en Rucha Mesa'ava volledig identiek en inwisselbare termen zouden zijn, had men deze samengestelde term vaker aangetroffen dan die ene enkele keer.

Door het gebruik van vooral 'Onreine geest' en niet van 'kwade geest' krijgt de term een abstracte, meer universele lading die afstand creëert tot het oorspronkelijke Tweede Tempel-discours waarbij een geest of andere entiteit de mens binnendringt, die vervolgens door een vorm van uitdrijving weer naar buiten gebracht wordt en onschadelijk gemaakt. Bovendien lijkt het alsof door het gebruik van de term 'onrein' een morele lading aan het discours wordt toegevoegd. De onreinheid kan men namelijk relatief gemakkelijk oplossen, door de benodigde reinigingsrituelen uit te voeren, die in dit geval zeer eenvoudig zijn (3 × de handen wassen). Het niet uitvoeren van de wassing is dan ook laakbaar en een zonde – dit zal hieronder nog uitgebreid besproken worden.¹²³ Toch zijn het juist de geschriften van de latere kabbala die getuigen van klassiekere vormen van uitdrijvingen, de zogenaamde dibboek.¹²⁴

121 De term רוח מסאבא komt in de Zohar veel vaker voor dan רוח מסאבא.

122 De term רוחא בישא is daarentegen weer frequenter in gebruik dan רוחא בישא.

123 Aan de andere kant kan het gebruik van de term 'onrein' weer een terugkeer naar een Tempel-discours betekenen, zoals dat bijvoorbeeld te zien is in de Middeleeuwen rond de onreinheid van menstruerende vrouwen en de synagoge – zie J.R. Woolf, 'Medieval Models of Purity and Sanctity', in: *Purity and Holiness* (Poorthuis & Schwartz eds., 2000), p. 263–280.

124 De meeste geschreven verslagen van dibboek-uitdrijvingen komen uit de periode van de 16^e eeuw tot de 20^e eeuw. Zie bijvoorbeeld *Sja'ar Hagilgoeliem* (1875), p. 8–17; J. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists and early Modern Judaism* (2003). Voor een antropologische-sociologische benadering van het fenomeen dibboek, zie o.a. J. Bilu, 'HaDibboek bajahadoet: Hafra'a nafshiet keMashav Tarboeti', *Mech-*

2.8 Conclusie

In dit hoofdstuk werd de betekenis van Ruach – en specifiek in de samenstelling Ruach Ra'a (of soms de Aramese equivalent) – verkend in Tenach, de literatuur van de Tweede Tempel-periode, de Talmoed, en Middeleeuwse literatuur. Uiteengezet werd hoe deze term zowel natuurfenomenen, als psychisch-fysische processen beschrijft, zoals bezetenheid. Hoewel veel van de noties over demonen, geesten, en bezetenheid ook in de Talmoed terecht zijn gekomen, lijkt de Ruach Ra'a al in de Talmoed voorzichtig losgemaakt te worden van zijn demonische context. Exorcisme voor een Ruach Ra'a wordt dan ook in de Talmoed niet meer expliciet gevonden. Rituelen en bepaalde leefregels komen hiervoor in de plaats en geven elk individu een bepaalde mate van invloed op deze negatieve entiteiten, zonder dat hier een gespecialiseerde exorcist of magiër voor nodig is, en zonder dat men per se behoort tot de rabbijnse elite.

In de Middeleeuwse rabbijnse literatuur wordt dit Talmoedische discours grotendeels overgenomen, hoewel Maimonides nog een meer rationeel kader hanteert. Niettemin wordt ook het demonische juist in de Middeleeuwse bronnen – zowel halachische als kabbalistische – bevestigd of uitgebreid. De Kabbalistische literatuur bevat zowel een meer abstracte notie van 'Ruach' en Ruach Ra'a, als een specifieke die evenwel met bezetenheid en exorcisme samengaat (*dibboek*). In de latere rabbijnse literatuur neemt de frequentie van de term Ruach Ra'a dan ook toe.

In een volgend hoofdstuk zal onderzocht worden in hoeverre de moderne responsa deze Talmoedische benadering overnemen, aanpassen, herzien of andere oplossingen bieden.

Hoofdstuk 3

Centrale teksten over de Ruach Ra'a in de responsa van het corpus

In dit hoofdstuk zullen enkele centrale teksten besproken worden over de Ruach Ra'a waarnaar in veel responsa uit het corpus wordt verwezen, of die de noodzakelijke achtergrond bieden voor het begrijpen van de moderne responsa in het corpus. Zo wordt duidelijk in welke mate sprake is van het ongewijzigd overnemen van de klassieke bronnen, van een herinterpretatie, of van een werkelijk vernieuwend paradigma. Hiertoe worden enkele Talmoedische plaatsen (3.1) en Middeleeuwse commentatoren op de Talmoed (3.2), passages uit de Zohar (3.3) en de *Sjoelchan Aroech* (3.4), besproken die een belangrijke plaats innemen in het corpus. Ook zal de doorwerking in het corpus worden getoond van enkele moderne rabbijnse teksten (3.5) die beïnvloedt zijn door de kabbala.

3.1 *Babylonische Talmoed*

Veel moderne responsa handelen over het ritueel van het wassen van de handen na het opstaan. Dit ritueel komt op verschillende plaatsen in de Talmoed voor.

3.1.1 *Berachot 60b*

Berachot 60b beschrijft de orde na het ontwaken in de ochtend: welke gebeden en zegeningen wanneer gezegd moeten worden, welke kledingstukken in welke volgorde worden aangedaan, en bijna aan het einde – nadat men helemaal gekleed is – het wassen van de handen. In deze Talmoedische bron is echter geen expliciete verwijzing te vinden naar de Ruach Ra'a als reden voor het wassen van de handen. Duidelijk is ook dat het handenwassen pas in een vrij laat stadium wordt genoemd – wanneer men zich al helemaal heeft aangekleed en de gebedsriemen en gebedssjaal (talliet) aan heeft gedaan, terwijl ook enige magische/mystieke betekenis ontbreekt:

WANNEER HIJ ONTWAAKT ZEGT HIJ:

'Mijn God, de ziel die U in mij plaatste is zuiver.
 U heeft haar gevormd in mij, U heeft haar mij ingeblazen,
 en U bewaart haar in mij, en zult haar op zekere dag
 van mij afnemen, en [weer] aan mij teruggeven
 op een toekomstig tijdstip [in de wereld van de Opstanding].
 Zo lang als de ziel in mij is zal ik U danken,
 God mijn Heer, en de God van mijn voorvaderen.
 Heerser over alle werelden, Heer van alle Zielen.
 Gezegend zijt Gij, O Heer, die zielen teruggeeft
 aan dode lichamen.' Wanneer hij de haan hoort kraaien,
 moet hij zeggen: 'Gezegend is Hij die de haan inzicht gaf
 om de dag van de nacht te onderscheiden'.
 Wanneer hij zijn ogen opent, moet hij zeggen:
 'Gezegend is Hij die de ogen van de blinden opent.'
 Wanneer hij zich uitrekt en rechtop gaat zitten, moet hij
 zeggen: 'Gezegend is Hij die de geketenden losmaakt.'
 Wanneer hij zich aankleedt, moet hij zeggen:
 'Gezegend is Hij die de naakten kleedt.'
 Wanneer hij [zijn lichaam] opricht, moet hij zeggen:
 'Gezegend is Hij die de gebogenen opricht.'
 Wanneer hij zijn voet op de aarde neerzet, moet hij zeggen:
 'Gezegend is Hij die de aarde over het water uitspreidt'.
 Wanneer hij begint te lopen, moet hij zeggen:
 'Gezegend is Hij die de mens' schreden voorbereid'.
 Wanneer hij zijn schoenen heeft dichtgemaakt moet hij zeggen:
 'Gezegend is Hij die in al mijn behoeften voorziet'.
 Wanneer hij zijn riem vastmaakt, moet hij zeggen:
 'Gezegend is Hij die Israel omgordt met kracht.'
 Wanneer hij de [hoofd]doek over zijn hoofd uitspreidt,
 moet hij zeggen: 'Gezegend is Hij die Israel ooit met heerlijkheid'.
 Wanneer hij zich met zijn gebedskleed [met de schouwdraden]
 omwikkelt, moet hij zeggen: 'Gezegend is Hij die ons geheiligd
 heeft met Zijn geboden en ons bevolen heeft ons te hullen in een
 gebedskleed met schouwdraden'. Wanneer hij de tefillien
 op zijn armen aanlegt, moet hij zeggen: 'Gezegend is Hij
 die ons geheiligd heeft met zijn geboden en ons bevolen heeft
 tefillien te dragen'.

De volgorde in de openingspassage is enigszins geforceerd: eerst wordt ge-
 sproken over ontwaken, dan over de haan horen kraaien, en dan pas over
 de ogen openen. Zegt hij dan de eerdere zegeningen met de ogen dicht? Het
 wijst er mogelijk op dat twee bronnen/tradities zijn samengevoegd. Over
 de vraag of de Talmoedtekst hier de werkelijke volgorde aangeeft of dat het

slechts de verschillende onderdelen opnoemt, wordt in sommige responsa van het corpus gediscussieerd; zie ook onder Talmoedcommentatoren in dit hoofdstuk.

[ALS HIJ ZE BINDT]¹ op zijn hoofd, moet hij zeggen: ‘Gezegend is Hij die ons heeft geheiligd met geboden en ons het gebod gaf van de tefillien’. Wanneer hij zijn handen wast, moet hij zeggen: ‘Gezegend is Hij die ons met zijn geboden geheiligd heeft en ons bevolen heeft de handen te wassen.’

Als hij zijn gezicht² wast, moet hij zeggen: ‘Gezegend is Hij die de korden van de slaap van mijn ogen heeft genomen, en de sluimering van mijn oogleden [heeft verwijderd]. En moge het Uw Wil zijn, O Heer, mijn God, mij te laten wonen in Uw wet en mij te hechten aan Uw geboden. En laat me niet zondigen, of komen tot een misstap, een verzoeking, of een beschaming. En laat mijn neiging buigen [zodat zij kiest] voor onderworpenheid aan U. Houdt mij verre van een slecht mens en verdorven metgezel, en laat me hechten aan de goede neiging en aan goed gezelschap in Uw wereld. En laat me vandaag en altijd genade ontvangen, gunst en barmhartigheid in Uw ogen, en in de ogen van al degenen die mij zien, en betoon mij goede weldaden. Gezegend zij Gij, O Heer, die goede weldadigheid betoont aan Uw volk Israël’.

3.1.2 *Berachot 14b–15a*

De volgende twee bronnen illustreren het belang dat in de Talmoed aan het wassen van de handen wordt gehecht, voorafgaande aan het uitspreken van het Sjema of het Achttiengebed. Hierdoor krijgt het gebed de status van het offer – mogelijk door de parallel met de priesters die hun handen wassen in de Tempel, voorafgaande aan de Tempeldienst – en is het ‘aanvaarden van het juk van het Hemelse Koningschap’ pas volledig. Overigens lijkt de Talmoed niet te veronderstellen dat het wassen van de handen alleen voor het

- 1 Het lijkt enigszins onlogisch dat men eerst een soort hoofddoek opdoet (de sudra) en vervolgens de tefillien op het hoofd aanlegt. Logischer zou zijn om die hoofddoek pas ná het gebed aan te doen, ook vanwege halachische problemen van een onderbreking tussen de hoofdhuid en de tefillien door deze hoofddoek, die volgens sommigen door de rabbijnen werd gedragen als een soort statussymbool voor het feit dat ze een geautoriseerde rabbijn waren.
- 2 Ook hier lijkt het onlogisch om het gezicht te wassen nadát de tefillien op het hoofd zijn aangelegd. Ook hier lijkt het alsof twee bronnen / tradities (of meer?) zijn samengevoegd. In het handschrift van de Bibliotheque Nationale in Parijs met aanduiding *Heb. 671* is zowel de inhoud van de tekst als de volgorde verschillend. Zie voor een uitvoerige analyse van deze ochtendzegeningen: D. Marx, ‘The Morning Ritual in the Talmud: The Reconstitution of One’s Body and Personal Identity through the Blessings’, *HUCA* 77 (2006), p. 103–129.

ochtendgebed zou moeten; het lijkt een algemene wet te zijn voor elk gebed: ochtend, middag of avond. En zo staat het ook in de halachische codex van Maimonides, die het wassen van de handen verplicht voorafgaande aan het gebed.³ Ook hier ontbreekt enige demonische of magisch-mystieke context voor het wassen van de handen.

R. Jochanan zei ook: ‘Wie het volledige juk van het koninkrijk van de hemel op zich wil nemen, moet zich ontlasten, zijn handen wassen, de tefillien aanleggen en het Sjema opzeggen, en bidden – en dit is het geheel erkennen van het koninkrijk van de hemel’.

R. Hiyya b. Abba zei in de naam van R. Jochanan: ‘Een ieder die zich ontlast, zijn handen wast, de tefillien aanbindt, en het Sjema reciteert en bidt, hem rekent het Schrift aan alsof hij een altaar gebouwd heeft, en er een offer op gebracht heeft, zoals geschreven staat [Ps. XXVI, 6], “Ik was mijn handen in zuiverheid [onschuld], en maak de omgang om uw altaar, o Here”. Raba zei tegen hem: ‘Geloof mijnheer [dan] niet dat het is, alsof hij zichzelf heeft ondergedompeld, omdat er geschreven staat, “Ik zal in onschuld wassen” [*mijn handen*], en niet, “Ik zal mijn handen wassen” [in onschuld].⁴

Rabina zei tegen Raba: ‘Mijnheer, kijk toch naar deze student die uit het Westen komt [= Israël] en zei: “wanneer men geen water heeft om zijn handen te wassen, kan men zijn handen schoonwrijven met aarde, met steentjes of met zaagsel”. Hij [Raba] antwoordde: ‘hij heeft gelijk. Want staat er geschreven, “Ik zal met water wassen?”. Nee, er staat geschreven: ‘in zuiverheid. Met alles wat zuivert’. Want R. Hisda vervloekte eenieder die naar water zocht op de tijd dat er gebeden werd.⁵ En dit geldt voor het reciteren van het Sjema, maar als het om gebed gaat mag men gaan zoeken. Hoe ver? Zover als een parasang.⁶

3.1.3 *Berachot 51a*

In de volgende bron krijgt het handenwassen een demonische en magisch-mystieke context. R. Ishmael b. Elisha claimt hier over kennis te beschikken die hem is medegedeeld door een zeer hoge Engel – de Engel (of beter: Vorst) van het Aangezicht (שר הפנים). Deze deelt de rabbijn drie vermaningen mee

3 Maimonides, Hilchot Tefilla 4:1-4.

4 Rasji legt hier uit dat Raba ‘bewijst’ dat het wassen (ארחץ) hier ook op te vatten is als ‘zich wassen’, als het wassen van het gehele lichaam, en niet alleen van de handen. Want dan had er ook ארחיץ kunnen staan.

5 Hierdoor zou met de tijd van het gebed kunnen missen.

6 4 mil, en 1 mil is 2000 amah (el) = ca. 1 km en dus kleiner dan een Romeinse mijl.

die allen in het magisch-mystieke lijken te liggen, en waarvoor het individu bij overtreding hiervan door negatieve entiteiten (demonen | destructieve engelen | Ruach Ra'a) genadeloos afgestraft wordt. Het magisch-mystieke zit hem o.a. in de veronderstelde overdracht van negatieve krachten tussen personen die hun handen niet hebben gewassen en kledingstukken, het water dat in het reinigingsritueel wordt gebruikt, of een beker met aspergedrank.⁷ De tekst is verwant aan de stijl van Hechalot-literatuur: kennis wordt ontleend aan een openbaring van engelen, en de rabbijn die als overdrager van deze traditie wordt genoemd is bekend uit deze literatuur. Deze bron is mogelijk een late toevoeging aan de Talmoed, vanuit kringen rond deze magisch-mystieke literatuur:

R. Ishmael b. Elisha zei: 'Drie dingen zijn tegen mij gezegd door Suriel, de bewaarder van de Goddelijke Aangezicht: "Laat je hemd 's morgens niet aanreiken door je dienaar om je aan te kleden, en laat niemand water over je handen gieten die nog niet zijn eigen handen heeft gewassen, en geef de kom met asperge-brouwsel alleen terug aan degene die hem je heeft aangereikt, omdat een bende demonen"⁸ – volgens anderen: een troep schade-engelen – een mens opwachten en zeggen: 'Wanneer zal hij één van deze dingen doen, zodat wij hem kunnen pakken.'

3.1.4 *Sjabbat 108b–109a*

De volgende bron wordt vaak in context gelezen van de schade die de Ruach Ra'a kan aanrichten in het menselijke lichaam en de kwalijke invloeden op etenswaren, wanneer zij niet van de handen wordt afgespoeld na het opstaan. De Talmoedische bron zelf is vrij cryptisch; het zijn de Talmoedische commentaren uit de Middeleeuwen die de expliciete link leggen met de Ruach Ra'a. De context waarin deze bron gevonden wordt is die van fysieke aandoeningen van het oog – een onderwerp dat er direct aan voorafgaat – en welke behandelingen op de Sjabbat daarvoor zijn toegestaan. De vermaningen lijken oorspronkelijk meer in de geneeskundige sfeer te liggen, dan in de rituele magisch-mystieke sfeer van de Ruach Ra'a die op de handen rust en schade aanbrengt aan mens en etenswaren.

Hij [R. Muna] placht te zeggen: 'de hand [die] naar het oog [reikt], laat deze afgesneden worden; de hand aan de neus, laat deze afgesneden worden; de hand aan de mond; laat deze afgesneden worden; de hand aan het oor, laat deze afgesneden worden; de hand aan de wond [geopend voor het aderlaten], laat deze afgesneden worden; de hand aan de penis, laat deze afgesneden worden; de hand aan de anus, laat deze afgesne-

7 Volgens Jastrow werd deze drank in de ochtend gedronken.

8 In sommige handschriften staat hier Ruach Ra'a en niet demonen.

den worden; de hand aan het vat, laat deze afgesneden worden, [omdat de ongewassen] handen blindheid veroorzaken, de handen veroorzaken doofheid, de hand laat een poliep ontstaan.

Het vervolg van de Talmoedische verhandeling roept wel de sfeer op van demonen, maar kan nog steeds gezien worden in medisch perspectief. In de antieke geneeskunde en ook in de Talmoed werden demonen vaak als veroorzakers gezien van zowel fysieke als psychosomatische aandoeningen:

Er werd geleerd: ‘R. Nathan zei: “zij is een vrij persoon,⁹ en houdt aan [op de handen] totdat men zijn handen drie keer wast”. R. Johanan zei: “Antimoon laat de Koningsdochter [בת מלך] verdwijnen [= geneest], stopt de tranen, en bevordert groei van de wimpers”. En er werd eensgelijks geleerd: R. Jose zei: “Antimoon laat de Koningsdochter verdwijnen, stopt de tranen, en bevordert groei van de wimpers”.

Hier wordt voor het eerst expliciet de link gelegd tussen ongewassen handen,¹⁰ een bepaalde entiteit die daarop rust, en het verdwijnen hiervan na de handen drie keer afgewassen te hebben. Dat het per se over de handen in de ochtend na het ontwaken zou gaan, is niet duidelijk. De oorspronkelijke context is echter nog steeds als medisch te interpreteren, zoals het directe vervolg illustreert.¹¹

3.1.5 *Joma 77b / Chullien 107b*

De volgende twee bronnen zijn gedeeltelijk parallelbronnen, hoewel de context verschilt. De context in bChullien 107b komt uit een discussie over het wassen van de handen voor het eten van brood – en mogelijk ook van andere etenswaren waarvoor de rabbijnen vonden dat de handen gewassen moesten worden (als overblijfsel van de reinheidswetten uit de Tweede Tempel-periode). De Joma-passage gaat ook over het wassen van de handen, maar in de context van het verbod op het wassen van het lichaam op Jom Kippoer. In beide bronnen ontbreekt een expliciete verwijzing naar de Ruach Ra‘a, hoewel een magisch-demonische context aanwezig is. Ook hier

- 9 Letterlijk staat er: ‘zij is een vrije [persoon]’, etc. De vrouwelijke vorm verwijst mogelijk naar deze entiteit die hierna ‘Bat Melech’ wordt genoemd, ‘Koningsdochter’.
- 10 In andere handschriften ontbreken de woorden ‘tot hij zijn handen wast’ (o.a. msMünchen). Zie ook de uitleg van R. Chananel op deze passage.
- 11 “Mar Ukba zei ook in de naam van Samuel: ‘Bladeren bezitten geen genezende eigenschappen’. R. Joseph zei: ‘Koriander bezit geen genezende eigenschappen’. R. Shesheth zei: Cuscuta [een soort parasitaire plant] bezit geen helende eigenschappen. R. Joseph merkte op: ‘Koriander doet mij zelfs geen goed’. R. Shesheth merkte op: ‘Eruca is zelfs goed voor mij’ [R. Shesheth was blind]”.

kan een medisch-hygiënische context aannemelijk zijn: ook wij vinden het hygiënisch om de handen voor het eten te wassen.

De discussie in bChullien 107b begint met de vraag of iemand die zijn brood (of eten) niet direct met de handen aanraakt, toch zijn handen moet wassen. Daarna gaat de discussie verder met de vraag of iemand die brood aan een ander te eten geeft, toch zelf de handen moet wassen, hoewel hij zelf niet eet:

Kom en luister: ‘Er werd geleerd in de school van Menasseh: R. Simeon ben Gamaliel zegt: “een vrouw wast één hand in water en geeft wat brood aan haar jonge kind [of: zoon]”. Er werd verteld over Sjammai de Oudere dat hij zelfs niet met één hand [een kind] wilde voeden, en [de Wijzen zeiden hem] deze te voeden met beide handen! – Abaye antwoordde: “Dat was om wille van de Shibta”’.¹²

R. Simeon b. Gamaliel leert dus dat een vrouw slechts één hand mag wassen wanneer ze haar kind brood te eten geeft. De oude Sjammai deed dit echter ook niet – blijkbaar vond hij dat één hand wassen niet genoeg was, maar dat beide handen gewassen moeten worden. Om deze afwijkende mening ‘de kop in te drukken’ beval men hem met beide handen een kind te eten te geven – waarschijnlijk met ongewassen handen (of in ieder geval slechts met één hand die gewassen is). De conclusie lijkt in dit stadium in ieder geval te zijn dat beide handen zeker niet gewassen hoeven te worden wanneer men brood aan een ander voedt.¹³

Dan komt de uitspraak van Abaye die een demonisch-magische context aan de discussie geeft. Vanuit het oogpunt van de reinheidswetten hoeft ook die ene hand niet gewassen te worden, maar hier is er een andere reden om die ene hand te wassen, namelijk ‘Shibta’: een demon of boze geest die op de hand rust en het kind schade kan toebrengen.¹⁴

De passage over de vrouw die haar kind voedt en één hand wast, komt ook voor in bJoma77b waar deze tekst echter in de context van Grote Verzoendag wordt gezet.¹⁵ Het is vooral deze bron die in het corpus als refe-

12 In de Talmoed staat er letterlijk: ‘vanwege Shibta [שיבטא]’. Wat dit is, is niet geheel duidelijk maar aannemelijk is dat het een boze geest (Ruach Ra’a) is of een demon; demonen worden wel vaker met specifieke namen aangeduid, zoals door Rasji en Tosafot ad loc. wordt gesuggereerd.

13 De conclusie van de Talmoed daar is: Hij die door een ander gevoed wordt moet zijn handen wassen. Hij die een ander te eten geeft behoeft zijn handen niet te wassen.

14 Waarom dan de oude Sjammai niet bang voor deze Shibta behoefde te zijn, is niet geheel duidelijk. Mogelijk is het wassen van één hand genoeg om dit gevaar van Shibta af te wenden, zelfs als men het eten aanraakt met de hand die niet gewassen is.

15 Onze Rabbijnen leerden: “Het is verboden een deel van het lichaam te wassen [op Grote Verzoendag], net zoals [het verboden is] het hele lichaam [dan te was-

rentie dient, en niet die in Chullien. De vraag van de Middeleeuwse Talmoedcommentatoren was, hoe deze passage van het wassen van één hand voordat men een kind brood te eten geeft, zich verhoudt tot bSjabbat 108b–109a over de Bat Melech en de Bat Chorin. De passage in bSjabbat 108b–109a werd door veel Middeleeuwse commentatoren immers met de Ruach Ra'a in de ochtend verbonden.

3.1.6 *Pesachiem 112a*

Deze bron gaat over de besmetting door de Ruach Ra'a van etenswaren en drinken die onder een bed worden gelegd. De tekst maakt onderdeel uit van enkele bladzijden in de Talmoed die gaan over het gevaar van demonen en geesten, en wat je wel of juist niet moet doen om schade van beide te vermijden. Bij een bed wordt al gauw de link gelegd met slapen – denk aan het wassen van de handen in de ochtend na het ontwaken – hoewel dit niet zo expliciet in de Talmoed wordt gezegd. Ook hier is een hygiënische-medische context niet uitgesloten: onder het bed is het vies en er loopt ongedierte rond die ziektes verspreiden – waarbij demonen / geesten als intermediair worden gezien voor het verspreiden van deze ziektes:

Er werd geleerd: 'Indien voedsel en drank onder het bed [worden bewaard], zelfs als dat gebeurt in afgesloten ijzeren voorwerpen, rust daar [toch] een boze geest [Ruach Ra'a] op'.

Direct voorafgaand (112a) hieraan vindt men de vermaning:

Hij die aderlaat zonder [daarna] handen te wassen, zal zeven dagen in angst leven. Hij die zijn haren knipt en zijn handen niet wast, zal drie dagen bang zijn. Hij die zijn nagels afknipt en zijn handen niet wast zal een dag in angst leven zonder te weten wat hem vrees aanjaagt.

De suggestie die hierdoor gewekt wordt, is dat er ook een verband is tussen het knippen van aderlaten, nagels- en haarknippen, en de Ruach Ra'a, waarna een wassing noodzakelijk is. Beide laatste onderwerpen komen in de responsa van het corpus aan bod.

sen]. Maar indien het bevuild is, door modder of uitwerpselen, mag hij zich als gewoonlijk wassen, en hoeft niet te vrezen [voor een overtreding]. Het is verboden om een deel van het lichaam te zalven [zoals het verboden is] het hele lichaam [te zalven]. Maar indien men ziek was of korsten had op het hoofd, mag hij zoals gewoonlijk zalven, en hoeft niet te vrezen [voor een overtreding]. De school van R. Menasseh leerde: 'R. Simeon b. Gamaliel zei: 'Een vrouw mag één van haar handen wassen met water om brood aan haar jonge kind te geven, en zij hoeft niet bang te zijn [voor een overtreding]. Over de oude Sjammai werd gezegd dat hij niet wilde voeren met één hand, hetgeen de rabbijnen deed verordonneren dat hij met beide handen moest eten geven. Hoezo? Abaye zei: vanwege Shibta.'"

Deze bron gaat over het verbod om bepaalde etenswaren te laten overnachten vanwege de Ruach Ra'a die erop rust. In deze bron worden een vijftal verschillende handelingen als gevaarlijk voorgesteld. Wie deze handelingen toch doet heeft de gevolgen aan zichzelf te danken, zegt de Talmoed. Hij is in het meest extreme geval schuldig aan zijn eigen dood. De vijf handelingen draaien allemaal om wat het lichaam in- of uitgaat, of waarmee het lichaam in contact komt, en staan in de context van andere handelingen die een demonisch-magisch karakter hebben. Drie zaken hebben te maken met wat er 's nachts gebeurt. Een demonische context lijkt dan logisch, omdat juist de nacht wordt beschouwd als het domein van geesten en demonen. Bij twee andere handelingen gaat het over het verminderen van het lichaam: door het knippen van nagels – een extremitet van het lichaam – en aderlaten:

Zei R. Simeon b. Jochai: 'Er zijn vijf zaken die, als een man zo handelt, hij zijn leven schuldig is [=kwijtraakt], en zijn bloed komt op zijn eigen hoofd neer: gepelde knoflook, geschilde ui en een gepeld ei eten, of aangelengde dranken drinken die overnacht zijn bewaard; wie op een begraafplaats overnacht; wie zijn nagels knipt en ze op openbaar gebied weggooit; en aderlaten en [onmiddellijk daarna] geslachtsgemeenschap'.

De Talmoed vervolgt met het uitleggen van de schadelijke effecten van deze vijf handelingen, maar nuanceert tegelijkertijd de gevaren en beschrijft omstandigheden waardoor de schadelijke effecten niet optreden bij gepelde ei, ui en knoflook:

'wie gepelde knoflook eet'—en zelfs wanneer ze in een mand liggen, dichtgebonden en verzegeld, rust een Ruach Ra'a erop. Dit geldt, enkel als hun wortels of schil [geheel] weggesneden zijn, maar als [iets van de] wortel en schil nog aanwezig zijn, is er geen bezwaar.

De toevoeging dat ook geheel afgesloten¹⁶ gepelde waren gevaarlijk zijn om te eten, versterkt de demonische context. Wie kan er anders bij etenswaren komen die geheel afgesloten zitten in een mand? Wanneer echter nog iets van de schil of de wortel op de gepelde waren zijn achtergebleven, dan is het ongevaarlijk. Elders in de Talmoed wordt ook het nuttigen van opengelaten vloeistoffen (*giloei*) als schadelijk gezien – ook overdag en niet alleen 's nachts – omdat er mogelijk een slang van gedronken heeft en zijn gif in de

16 Let op de verdubbeling: dichtgebonden en verzegeld, een thema in enkele responsa uit het corpus, zie bijv. *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144 en *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5

vloeistof heeft achtergelaten.¹⁷ Dit gevaar van onbedekte vloeistoffen keert in de responsa van het corpus terug, omdat de Middeleeuwse Tosafisten een vergelijking maken tussen het gevaar van de Shibta, het consumeren van onbedekte vloeistoffen, en het eten en drinken in even paren (*zoegot*).

Een nacht op een kerkhof verblijven’, opdat de Geest van Onreinheid op hem rust’. [Dit moet men niet doen] omdat men zo soms wordt blootgesteld aan gevaar’.¹⁸

Wie zich ‘s nachts op een begraafplaats ophoudt, loopt gevaar in contact te komen met krachten die hij niet meer kan beheersen en hem schade kunnen berokkenen.

‘Wie zijn nagels knipt en ze op openbaar gebied weggooit’ — [Dit is gevaarlijk] omdat een zwangere vrouw die over ze heenloopt een miskraam krijgt. Dit is echter alleen gezegd [over een geval] waarbij men deze met de schaar verwijderd had. Bovendien werd het enkel gezegd [over een geval] waarbij men de nagels verwijderde, van zowel handen als voeten. Voorts is het enkel gezegd indien men na het afknippen niets anders afsneed, maar indien men [onmiddellijk] erna iets afsnijdt, dan is er niets gebeurd. Maar het is niet juist [om hier op te vertrouwen], en men moet op zijn hoede zijn in alle situaties.

Wat precies de relatie is tussen de weggegooide nagels en een miskraam is niet duidelijk. Wel zou je allereerst kunnen zeggen dat het weggooien van de nagels het tegenovergestelde symboliseert van het zich innestelen van een embryo in de baarmoeder. Het weggooien van een deel van het lichaam als afval kan een soortgelijk resultaat opwekken bij de vrouw die op de weggegooide nagel zal trappen: ook zij zal haar embryo als het ware afstoten en

17 Zie bAvodah Zarah 30a: “De dienstmaagd van R. Hiyya ontdekte dat er wat over was van de gekookte wijn. En zij ging naar R. Hiyya om hem te vragen wat te doen, en hij zei haar dat gezegd is dat gekookte wijn niet ondrinkbaar wordt als hij niet is afgedekt. De knecht van R. Adda b. Ahaba ontdekte dat aangelengde wijn niet was afgedekt. [Zijn meester] echter vertelde hem dat er gezegd is dat aangelengde wijn niet ondrinkbaar wordt als hij open blijft staan. R. Papa zei: Dit wordt enkel gezegd (over wijn) die goed verdund is; maar wanneer deze slechts een weinig is aangelengd kan [een slang] hem zeker drinken.” Het verbod op het drinken van onbedekte vloeistoffen wordt ook in de *Sjoelchan Aroech* (JD 116:1) en Maimonides’ codex (*H. Rotseach oeSjemirat Hanefesj*, 11:6) opgenomen. De *Sjoelchan Aroech* merkt op dat ‘tegenwoordig nu er geen slangen meer onder ons zijn, is het toegestaan’. Opmerkelijk hierbij is dat – parallel aan de Ruach Ra’a – ook hier latere rabbijnen strenger oordelen, zie bijv. de *Kaf Hachajim* (Sofer) op deze paragraaf in de *Sjoelchan Aroech*. Deze zwaardere interpretatie wordt soms ook door de kabbala ingegeven, zie o.a. *Ateret Paz*, V. 1, deel C, EH, nr. 12 en *Sjewet Halevi*, V. 6, nr. 63.

18 Een betere vertaling is: “want soms brengen ze hem schade toe”.

‘weggooien’ alsof het om overvloedig menselijk materiaal zou gaan. Dit is uiteraard een negatief effect dat de zwangere vrouw juist wenst te voorkomen. Daarnaast zijn haren en nagels in veel oudere culturen met enige geheimzinnigheid omgeven.¹⁹ Het zijn beide extremiteiten van het lichaam die dode stof lijken maar toch toenemen in volume, en bovendien beschouwd kunnen worden als symbool van het hele lichaam (*pars pro toto*).²⁰ In de Tora vindt men op verschillende plaatsen dat bij bepaalde rituelen haren juist wél of juist niet moeten worden afgeschoren / afgeknipt (en ook nagels).²¹

Deze teksten over het nagelknippen komen niet terug als citaten in het corpus, maar spelen wel op de achtergrond mee in de door de Talmoed voorgeschreven wassing van de handen ná het knippen van de nagels²² – een wassing die in de *Sjoelchan Aroech* OH 4:18 is gecodificeerd en soms in latere teksten met de Ruach Ra’a wordt verbonden.²³

Het laatste tekstgedeelte gaat over het gevaar om meteen gemeenschap te hebben na een aderlating, dat echter ook weer wordt genuanceerd en aan bepaalde voorwaarden wordt verbonden.²⁴ ‘(...) ‘en aderlaten waarop meteen gemeenschap volgt’. [Dit moet vermeden worden].’

19 Zie bijv. J. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (New York, 1922), p. 229–237; *The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells* (H.D. Betz, ed., 1992 [2nd ed.]), PGM I. 4–5 (p. 3): “Take [together, therefore] two of your own fingernails and all the hairs [from] your head...”, en PDM xiv. 1183–4 (p. 249): “[Spell to] make mad any man or any woman. You should take the hair of the man whom you wish together with the hair of a dead man...”. Voor de Joodse context zie o.a. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (1961), p. 40–41, 127–129, 255–256.

20 C. R. Hallpike, ‘Social Hair’, in: *On Primitive Society: And Other Forbidden Topics* (2011), p. 280–295 die ingaat op het magische gebruik van haar (en nagels), de betekenis van het laten groeien en afscheren van haar, en ook kort de bijbelse context van haar bespreekt.

21 Zie bijv. Lev. 14:8–9; Num. 6:5, 18; Deut. 21:12.

22 bPesachim 112a: “Wie een aderlating ondergaat uit zijn schouder en zijn handen niet wast, is zeven dagen bang. Wie zijn haren knipt / zich scheert en zijn handen niet wast, die is drie dagen bang. Wie zijn nagels knipt en zijn handen niet wast, is één dag bang, en hij weet niet waarvoor hij bang is”.

23 Zie o.a. *Sja’arei Tesjoeva* op OH 4:18.

24 “Wanneer iemand gemeenschap heeft meteen na een aderlating, die zal zwakke kinderen krijgen; wanneer zowel de man als de vrouw een aderlating ondergingen en gemeenschap hadden, dan zullen hun kinderen ‘Ra’athan’ krijgen [Een huidziekte die vergezeld gaat met neurologische stoornissen]. Rab zei: ‘Dit is alleen zo wanneer niets werd gegeten na de aderlating, maar als er erna iets werd gegeten dan is het niet schadelijk’”.

De volgende bron gaat over het handen wassen ná de maaltijd. De Talmoed onderscheidt drie momenten waarop de handen moeten (of kunnen) worden gewassen: vóór de maaltijd, tijdens de maaltijd en ná de maaltijd. De link met de Ruach Ra'a wordt in deze bron gelegd in verband met het wassen van de handen ná de maaltijd (מים אחרונים):

‘De laatste wassing mag enkel met koud water plaatsvinden, en niet met heet water’. R. Isaac b. Joseph zei namens R. Jannai: ‘Dit werd enkel gezegd over [heet] water dat niet meer aangeraakt kan worden door de hand, maar men mag zijn handen met dit [warme] water wassen als men er zich niet aan brandt’.

Na dit voorschrift over de temperatuur van het water volgt een discussie over wat de exacte reden eigenlijk is van dit wassen van de handen ná de maaltijd:

(...) R. Judah de zoon van R. Jiyya zei: ‘Waarom zeiden [de Rabbijnen] dat het een plicht was de handen na de maaltijd te wassen? Vanwege een zoutsoort uit Sodom die de ogen blindmaakt. Abaye zei: ‘Een korrel hiervan wordt gevonden in een kor gewoon zout’. R. Aha de zoon van Raba vroeg aan R. Ashi: ‘Wat is de regel als men zout afweegt?— Hij antwoordde: “dit is geen vraag” [men moet de handen zeker wassen].’

Het is niet geheel duidelijk of dit nu een puur fysiologische reden is. Immers, blindheid speelt in het verhaal over de engelen die als gasten naar Lot komen in Sodom een duidelijke rol: de inwoners van de Sodom worden immers met blindheid geslagen wanneer ze de gasten met geweld willen weghalen uit het huis van Lot om seks met de mannen te hebben. De boodschap lijkt te zijn – los van de empirische constatering dat zout in de ogen onaangenaam kan prikken – dat iets van de vloek van Sodom (o.a. blindheid) over is gegaan op het zout dat gewonnen wordt uit de streek rond deze stad. De Talmoed vervolgt met te stellen dat elk zout ‘iets’ van het zout uit Sodom bevat: een graankorrel per kor, waarbij een kor ongeveer 400 kilo is. Ondanks deze kleine hoeveelheid Sodom's zout die gewoon tafelzout bevat, moet men toch bang zijn dat men hiervan blind wordt, doordat het zout aan de handen kleeft.

Dat het om meer gaat dat alleen een fysieke reden blijkt uit het vervolg waarin Abaye ingaat op de reden waarom het water waarmee de handen zijn gewassen ná de maaltijd, niet onder de tafel mag worden uitgegoten en waar de demonologisch-magische component van de Ruach Ra'a wordt geïntroduceerd:

Abaye zei: ‘Aanvankelijk dacht ik dat de reden dat de laatste wassing niet mocht worden uitgevoerd op de grond, is vanwege viezigheid [die het veroorzaakt], maar nu zegt de Meester tegen mij: ‘Het is omdat er een boze geest [Ruach Ra’a] op rust’.

De Talmoed vervolgt met een serie uitspraken van Abaye over allerlei handelingen die beter niet verricht kunnen worden, waarin magie en demonen een grote rol spelen. Een voorbeeld ter illustratie:

Abaye zei ook: ‘Aanvankelijk dacht ik dat de reden dat men niet onder een afvoerpijp mocht gaan zitten, was omdat er [afval]water uitkwam. Maar mijn Meester zei me: ‘het komt door de demonen die er te vinden zijn’. Bepaalde dragers droegen eens een vat wijn. Omdat ze wilden uitrusten zetten ze het onder een afvoerpijp neer, waarna het vat openbarstte. Vervolgens gingen ze naar Mar de zoon van R. Ashi. Hij haalde trompetten tevoorschijn en bezwoer de demon [om weg te gaan], die voor hem verscheen. En hij zei tegen hem [=de demon]: ‘Waarom heb je dit gedaan?’ En deze antwoordde: ‘Wat kon ik anders doen, toen ze het op mijn oor neerzetten?’ De ander [=Mar, zoon van R. Ashi] wierp tegen: ‘Wat had je daar, op een openbare plaats te zoeken? Jij bent afgeweken, en moet betalen [voor de schade]’. Hij [de demon] antwoordde: ‘Kan de Meester mij een termijn geven waarin [de schuld] voldaan moet worden?’ Een datum werd afgesproken. Toen de afgesproken dag echter aanbrak, bleef hij in gebreke. Toen hij eindelijk kwam, vroeg hij [Mar b. Ashi] hem: ‘Waarom kwam je niet op de afgesproken tijd?’ Hij antwoordde: ‘Wij mogen niets wegnemen van wat samengebonden en verzegeld, afgewogen of geteld is; maar enkel wanneer we iets vinden dat geen eigenaar heeft.’

3.1.9 *Sjabbat 29b*

Deze Talmoedische bron gaat over het uitmaken van een kaars op Sjabbat. Hoewel het ontsteken van vuur wel een bijbels verbod is op Sjabbat, is het blussen van vuur dat (meestal) niet, maar slechts een rabbijns verbod. Deze Misjna behandelt gevallen waarin het vuur gedoofd mag worden. Een van de redenen is iemand die bang is voor een Ruach Ra’a:

Indien men een lamp dooft, omdat men bang is voor heidenen, vanwege dieven of een kwade geest, [רוח רעה] of om wille van een zieke zodat hij slapen kan, is niet schuldig. Als het is om de lamp te sparen, de olie, of de lont, dan is men schuldig. R. Jose ontslaat in alle gevallen [de persoon] van schuld, behalve [wie de lamp dooft] vanwege de lont, omdat verbrand materiaal ontstaat [dat beter brandt bij een volgende ontsteking van de lamp].

Hieronder worden relevante standpunten van Middeleeuwse commentatoren uiteengezet ten aanzien van de Talmoedische bronnen hierboven beschreven.

3.2.1 *De commentaren op Berachot 60b (3.1.1)*

Ten aanzien van deze bron bestaan verschillende Middeleeuwse interpretaties: noemt de Talmoed hier de exacte volgorde van de handelingen op, of is het slechts een literaire ordening? Dit is van belang om de Talmoedische positie te bepalen ten aanzien van het aanraken van de kleding met ongewassen handen, het moment van uitvoeren van de wassing – meteen bij het ontwaken, of later, en het uitspreken van zegeningen vóór de wassing. De Zohar (zie 3.3.1 en 3.3.4) wil niet dat men een zegening uitspreekt met de Ruach Ra'a nog op de handen, en wil ook niet dat men de kleding aanraakt voordat men de handen heeft gewassen. Wanneer deze Talmoedpassage de werkelijke volgorde aangeeft dan mag men dus wel een zegening uitspreken voordat men de handen heeft gewassen, en is er ook geen probleem om de kleding aan te raken voor het handenwassen. Het handenwassen volgt in deze opsomming immers nadat men al de kleding heeft aangetrokken en zegeningen heeft uitgesproken.

3.2.2 *De commentaren op Sjabbat 108b–109a (3.1.4)*

De meeste bekende Talmoed-commentatoren brengen deze passage in verband met de Ruach Ra'a die op de handen rust in de ochtend na het ontwaken. Een van de eerste die dat doet is de *Halachot Gedolot* (Sjimon Kajara, 9^e eeuw) gebracht in de Aroech, lemma 'Shibta' (zie 3.1.5 en 3.2.3). Toch wordt er meestal geen expliciet verband wordt gelegd tussen slapen en het ontstaan van de Ruach Ra'a; dat gebeurt pas expliciet in de Zohar. Sommigen zien de Ruach Ra'a hier als een gepersonificeerde Ruach Ra'a die Bat Chorin heet; anderen de Bat Melech. De Aroech en Rabenoe Chananel zien in de Bat Chorin en Bat Melech een Ruach Ra'a die op het oog rust, en niet op de handen.

3.2.3 *De commentaren op bJoma 77b/bChoellien 107b (3.1.5)*

In de Middeleeuwse commentatoren zijn globaal twee benaderingen te vinden ten aanzien van de vraag óf en hoe bSjabbat 108b–109a én bJoma 77b (/bChoellien 107b) met elkaar geharmoniseerd moeten worden. Gaan beide teksten over de Ruach Ra'a in de ochtend die op de handen rust en op eten overgedragen kan worden – zoals Rasji en andere verklaarders stellen? Of is in bJoma 77b (/bChoellien 107b) sprake van een andere Ruach Ra'a en

wel met de naam *Shibta*, die op eten/brood rust dat men aan een kind te eten geeft, zoals de Tosafisten stellen? De context staat dan los van het opstaan 's ochtends en de voorgeschreven wassing van de handen. De Tosafisten schrijven hierover:

En *Shibta* hier [in onze *sugya*] is iets anders, want zij rust op het eten, wanneer men brood aan een kind wil geven dat 4-5 jaar oud is. En zij [*Shibta*] verstikt hem als men op dat moment [van het eten geven] niet de handen heeft gewassen, hoewel men de handen wél 's ochtends gewassen heeft.²⁵

De *Aroech* geeft een andere verklaring die de *Shibta* met een toiletbezoek verbindt:

Een kwade geest die de kleine kinderen bij de nek/hals pakt, bij het gewricht; bij de pezen die aan de achterkant van de nek lopen, en deze doet verdrogen en verzwakken tot het sterft... en haar tijd [de periode waarin zij gevaarlijk is] is vanaf 2 maanden, en een klein kind moet hier bang voor zijn totdat hij 7 jaar is. En waardoor komt dit? Doordat wanneer de moeder van het toilet komt of de rivier²⁶ en haar zoon direct zoogt.²⁷

Rasji op *bJoma* 77b beschrijft de *Shibta* bovendien als een demon met deze naam.

3.2.4 De commentaren op *Pesachiem* 112a (3.1.6)

Rabenoe Gersjom op *bBaba Batra* 58a stelt dat men behalve etenswaren en dranken, óók geen voorwerpen onder het bed moet leggen.

3.2.5 De commentaren op *Sjabbat* 29b (3.1.9)

Blijkbaar is een kwade geest die iemand achterna zit – of al in iemand zit of óp iemand rust (zie eerder) – een situatie die (potentieel) gevaarlijk is en het uitmaken van een lichtbron rechtvaardigt, zoals Rasji stelt in *bTa'aniet* 22b.²⁸

25 *Tosafot bJoma* 77b: ליתן פת לתינוק בן ושיבתא דהכא ענין אחר הואי ששורה על האוכל כשבא ליתן פת לתינוק בן ד' וה' שנים וחונקתו אם לא נטל ידיו באותה שעה אף על פי שכבר נטלן שחרית.

En in bijna gelijke bewoordingen in *bChoellien* 107b

26 Om zich te ontlasten of een rituele onderdompeling?

27 *Aroech*, in het lemma 'Shibta'.

28 'Vanwege een Ruach Ra'a' – want een geest van een vrouwelijke demon is in hem gegaan, en hij rent rond, en "misschien verdrinkt hij [hierdoor] in een rivier of hij valt en sterft"...

Men meende de soms kalmerende werking van duisternis op mensen met een bepaalde psychische stoornis waar te nemen, in tegenstelling tot de prikkelende werking van licht op een dergelijke persoon, zoals blijkt uit het commentaar van Maimonides op deze Misjna:

Met Ruach Ra'a worden aangeduid alle ziekten die in het Arabisch 'melankonia'²⁹ worden genoemd. Want er bestaat een ziekte van eerder genoemde soort waarbij de zieke vlucht en zich afzondert van de normale menselijke natuur [=civilisatie] wanneer hij licht ziet, of wanneer hij met de mensen samen is. En zijn geest/psyche komt tot rust en geniet van de duisternis en de eenzaamheid tijdens een dergelijke periode van vervreemding. En dit komt veel voor bij mensen met [problemen] met hun sappen [מרות waarschijnlijk, zwarte gal].³⁰

3.3 *Mystieke bronnen: Zohar*

Voorals de halachische literatuur rond het ritueel van het wassen van de handen in de ochtend is beïnvloed door de mystieke literatuur – met name de Zohar, maar ook de geschriften en tradities rond Luria. De *Sjoelchan Aroech* (OH 4) zelf laat elementen uit de mystieke literatuur terugkomen in de beschrijving van de wetten rond het wassen van de handen na het ontwaken in de ochtend. Maar ook voor rabbijnen van de laatste drie eeuwen – vooral de Oriëntaalse en Oost-Europese – is de mystieke literatuur vaak een bron van inspiratie en autoriteit.

De volgende teksten uit de Zohar (Soncino ed.) behandelen alle het voorgeschreven handen wassen in de ochtend, maar voegen daar nieuwe elementen aan toe die niet in de Talmoe worden gevonden.

3.3.1 *Zohar Inleiding 10b*

In deze bron over de wassing van de handen na het slapen wordt het gebruik eerst beschreven als dat van een duidelijk te identificeren groep van Vromen. De context is die van een groep die het gebruik heeft om 's nachts op te staan – rond middernacht – en dan Tora te leren, vanwege het bijzondere karakter van het moment van middernacht:

De vrome mannen van vroeger hadden een beker met water bij zich

29 Van het Griekse 'melancholie'.

30 "רוח רעה, קורין לכל מיני 'אלמאלנכ' וליאת', ויש מהן מין שהחולה בורח ויוצא מגדרו כשרואה אור או כשהוא נמצא בין בני אדם, וימצא נחת רוח ותשקוט נפשו בחושך ובבידודות ובמקומות השור ממין, וזה מצוי הרבה בבעלי המרה." ושיבתא דהכא יש לפרש כמו שפירש ר'ח שהוא רוח רעה השורה על האוכל כשבא ליתן הפת לתנוק בן ד' וה' שנים וחונקת אותו אם לא נטל ידיו באותה שעה. אף על פי שנטל שחרית."

staan, zodat als ze 's nachts wakker werden zij hun handen wassen, opstonden en de Tora bestudeerden, nadat ze eerst de zegen [hierover] hadden uitgesproken.

Als de haan kraait is het precies middernacht en dan verblijft de HEILIGE, Gezegend zij Hij in gezelschap van de rechtvaardigen in de Tuin van Eden. En het is verboden de zegen uit te spreken met onreine, vervuilde handen. En zo ook altijd [elke ochtend], want wanneer mensen slapen, vliegt hun geest [Ruach] weg van hen – en wanneer de geest wegvliegt van hen, staat er een Onreine Geest klaar die op de handen rust en deze verontreinigt. En daarom mag men geen zegen uitspreken zonder ze [eerst] te wassen.

Waarom dan, kan men zich afvragen, is het overdag – wanneer hij niet sliep en zijn geest hem niet verliet, en er geen Onreine Geest op hem rust – verboden om na een bezoek aan het toilet, de zegen uit te spreken en een woord Tora te leren zonder zijn handen te wassen? En indien men zou zeggen: 'omdat ze [=de handen] vuil zijn'. Dit is niet zo, want waardoor zijn ze dan vuil geworden?! Maar, wee degenen die niet weten en acht geven op de eer van hun Meester, en niet beseffen waarop de wereld is gegrondvest. In ieder toilet in de wereld bevindt zich een geest die zich tegood doet aan afval en uitwerpselen, en die neerstrijkt op de vingers van een mensenhand...

De Zohar voegt hier een element toe van spirituele 'viezigheid', dat in de Talmudische visie over de Ruach Ra'a waar het over fysiek vuil gaat, ontbreekt. Deze spirituele onreinheid die op de handen rust, zorgt ervoor dat men geen zegeningen mag uitspreken totdat men de handen wast. De Zohar zet hier de leer uiteen van het uittreden van de ziel tijdens de slaap, waarna het lichaam zielloos overblijft en dus kwetsbaar is voor onreine geesten en andere entiteiten. Het ontstane vacuüm wordt dan ook direct opgevuld door een onreine geest die op het lichaam/de handen (de Zohar heeft het hier expliciet over de handen) rust tijdens de slaap.³¹

Vervolgens vraagt de Zohar wat dan de reden is dat men ook wanneer men overdag een toilet binnengaat (en zich dus niet ontlast) het daarna verboden is om heilige woorden uit te spreken, totdat men de handen heeft gewassen? Er is in dat geval toch geen ziel die uit het lichaam treedt, waarna onreine geesten op het lichaam/de handen rusten? De Zohar antwoordt dat in toiletten een geest rust die zich voedt van het vuil op die plaats, en dat die geest zich ook hecht aan de vingers van de mens. Dit slot van de Zohar-passage speelt een rol in sommige responsa uit het corpus over de status van de toilet/bad-ruimte, ook in relatie tot etenswaren en dranken die zich in een dergelijke ruimte bevinden – mogen deze genuttigd worden of niet van we-

31 Vergelijk het Zohar citaat hierna waar gesteld wordt dat de onreine geest tijdens de slaap op het lichaam rust, en niet alleen op de handen.

ge deze Onreine Geest? Deze laatste vraag is niet in de *Sjoelchan Aroech* te vinden, maar wél in het corpus.

3.3.2 *Zohar Bereesjiet 53b*

Ook dit fragment gaat over de door de slaap veroorzaakte onreinheid, die zich verder verspreidt door aanraking met de handen van bijvoorbeeld de kleding. In een aan dit fragment voorafgaande passage spreekt de Zohar eerst over de onreinheid veroorzaakt door de dood, waarvan de slapende mens een fractie van deze onreinheid opdoet:

... Alle mensen, wanneer ze 's nachts in hun bed liggen en de nacht zijn vleugels uitspreidt, genieten allemaal iets van de smaak van de dood. En omdat ze de smaak van de dood proeven, waart de Onreine Geest over de wereld, en maakt de wereld onrein door. En zij rust vooral op de handen en verontreinigt deze. En daarom, wanneer hij wakker wordt en zijn ziel aan hem wordt teruggegeven, wordt alles wat hij met zijn handen aanraakt onrein—omdat op hem de Onreine Geest rust. En daarom moet een mens geen kledingstuk aannemen van iemand die zijn handen niet heeft gewassen, want zo trekt hij een Onreine Geest aan en raakt hij bezoedeld. En deze Onreine Geest mag overal rusten waar het geringste spoortje aanwezig is van de 'zijde' [waaruit hij is voortgesprongen]. Daarom moet een mens niet toestaan dat iemand die zijn handen nog niet heeft gewassen, water over zijn handen uitgiet, omdat hij zo een Onreine Geest naar zichzelf toehaalt, vanwege het contact met degene die water over hem uitgiet—want zij heeft toestemming om op hem te rusten...

Dit fragment illustreert het gemak waarmee de onreine geest overdraagbaar is, en het advies deze overdracht te voorkomen. Helemaal verdwijnen zal deze onreinheid pas in de Eindtijd, volgens het einde van deze Zohar-passage.

3.3.3 *Zohar Wajisjlach 169b*

Ook de volgende Zohar-tekst gaat over wat er tijdens de slaap met de mens gebeurt. Hier lijkt het – naast een/de onreine geest – echter ook nog om verschillende andere (onreine) entiteiten te gaan die zich aan de mens hechten en een (seksuele) verbinding met hem aangaan, en nakomelingen baren die op mensen lijken, maar geesten en demonen zijn. De mens moet zich beschermen tegen deze entiteiten die hem tijdens zijn slaap storen en manipuleren, door 'het pad van de Tora te volgen':

...en er wordt gezegd, dat wanneer een mens droomt en geen macht over zijn lichaam heeft, en zijn lichaam verstart, er een Onreine Geest komt en op hem rust. En soms gebeurt het dat een aantal onreine vrouwelijke geesten hem benaderen en hem naar zich toetrekken, van hem in verwachting raken en geesten, demonen, en mensen-plagen baren. Deze verschijnen soms in de vorm van mensen, behalve dat hun hoofd haarloos is. Het past een mens daarom zeer op zijn hoede voor ze te zijn en zich niet aan hen te laten verontreinigen, maar om de wegen van de Tora te volgen. Want er is geen mens die 's nachts op zijn bed slaapt en niet de voorsmaak heeft van de dood, en zijn ziel hem verlaat; en omdat zijn lichaam zonder de heilige ziel achterblijft, staat er een onreine geest klaar en rust op hem en wordt hij onrein. Het is al elders gezegd dat een mens niet zijn handen over zijn ogen moet strijken als hij 's morgens wakker wordt, vanwege de Onreine Geest die op zijn handen rust.

Hier wordt ook het element toegevoegd dat slapen en de dood een bepaalde relatie met elkaar hebben. Deze bron vervolgt dat er nu een onreine geest op de mens komt te rusten, die het ontstane vacuüm als het ware opvult – na vertrek van diens ziel. Dan volgt een verwijzing naar een eerdere uitspraak in de Zohar, dat je daarom in de ochtend niet met je handen over je ogen moet wrijven, want deze zijn onrein. Hier wordt dus de Talmoedische uitspraak dat men niet men de hand aan de ogen moet komen, in een duidelijk gedemoniseerd kader gezet: van onreine geest(en) die op de handen rust(en).

3.3.4 Zohar Wajesjev 184b

In onderstaande bron wordt de al eerder besproken elementen van de slaap en de onreinheid verder uitgewerkt. Daarnaast wordt veel aandacht besteed aan de manier waarop de handen gewassen moeten worden, door middel van twee voorwerpen – één waaruit het water op de handen wordt gegoten, en één die het onreine water opvangt. Bovendien dient men op te passen om het onreine water na het ritueel niet roekeloos weg te gooien of voor tovenarij te gebruiken:

Rabbi Sjimon opende en zei: er staat geschreven [Ps. 26,6]: 'Ik was mijn handen in onschuld, en maak de omgang om uw altaar, o Here'. Dit vers werd reeds uitgelegd, maar de innerlijke betekenis van dit vers heeft men als volgt uitgelegd: Want er is geen mens in de wereld die niet een voorproef van de dood smaakt, gedurende de nacht, en de Onreine Geest op het lichaam rust. Wat is de reden? Omdat de heilige ziel hem dan verlaat en naar boven gaat, en deze onrein maakt. En omdat de heilige ziel uitgaat en naar boven gaat, rust er een Onreine Geest op dat lichaam en wordt hij onrein. Als de ziel echter naar het

lichaam terugkeert, verdwijnt de verontreiniging. Maar er is gezegd dat op de handen een vuile onreinheid blijft rusten. Daarom moet een man niet zijn handen over zijn ogen halen als hij ze niet heeft gewassen. Maar heeft hij zich gewassen, dan wordt hij geheiligd en heet hij heilig. Voor deze heiliging zijn twee voorwerpen nodig: één boven en één onder, opdat hij geheiligd wordt door het water uit het bovenste voorwerp, en het voorwerp onder, het verontreinigd water opvangt. Het ene neemt de viezigheid op, en het andere boven is het voorwerp waardoor men geheiligd wordt; het ene gezegend, het ander vervloekt. Voorts moet men het verontreinigd water niet in huis weggooien, opdat niemand het nadere; want het is een verzamelplaats voor de onreine zijde, waardoor men letsel oploopt door het onreine water.

Evenmin moet een mens een zegen uitspreken voordat hij zijn handen heeft gezuiverd, zoals uiteengezet. Daarom wordt een man onrein genoemd, alvorens hij zijn handen heiligt in de morgen, erna heet hij rein. En daarom mag men alleen iemand die zijn eigen handen heeft gewassen water over de handen laten gieten, zoals er geschreven staat:

“En de reine zal de onreine besprenkelen’ [Num. 19, 19]—de ene wordt rein genoemd, de ander onrein. En dat is de reden van de twee voorwerpen, boven en beneden, het ene is het heilige en het ander het onreine. Evenmin is het toegestaan om het water ergens voor te gebruiken, of het ’s nachts in huis te bewaren, maar het moet weggegooid worden op een plek waar geen mensen lopen. Want nadat het uitgegoten is op de aarde is een Onreine Geest daar, en kan men schade oplopen. En als het [water] weg kan lopen langs een hellend vlak, onder de grond, en niet meer zichtbaar is, dan is het toegestaan. En men moet hen niet aan heksen geven, omdat ze daardoor mensen kwaad kunnen doen omdat het vervloekt water is. En de HEILIGE-GEZEGEND-ZIJ-HIJ wil Israël zuiveren opdat het heilig is, zoals staat geschreven: ‘Ik zal rein water over u sprengen, en gij zult rein worden; van al uw onreinheden en van al uw afgoden zal Ik u reinigen” [Ez. 36:25].

Men dient zeer voorzichtig te zijn met het onreine water na het ritueel – het moet niet in huis blijven, maar dient weggegooid te worden op een plaats waar geen mensen lopen. Bovendien voegt deze tekst een interessant aspect toe: men dient door een ander rein persoon – die zijn handen al gewassen heeft – de handen te laten overgieten. De verwijzing hierbij is naar het ritueel van de Rode Koe (een ritueel dat na de verwoesting van de Tempel helemaal niet meer uitgevoerd kan worden), waar de reine over de onreine het reinigingswater spat en reinigt – zelf kan men zich dus niet reinigen van deze onreinheid, zoals ook de onreine die het reinigingswater nodig heeft dat niet alleen kan doen. Ook opmerkelijk is de uitspraak dat de persoon ná de reiniging de status van heilig heeft (en niet rein, zoals je zou verwachten).

3.3.5 Zohar Mikets 198b

De volgende bron voegt nog de symboliek van rechts / links toe bij het overgieten van de handen in de ochtend na het ontwaken. Rechts is belangrijker en dominanter, terwijl links rechts moet 'dienen' en reinigen. Want juist de linkerkant is volgens de Kabbala kwetsbaar als aangrijpingspunt van de kwade krachten. En ook hier lijkt de Zohar te stellen dat men het ritueel moet ondergaan door een ander:

Voorts moet een persoon zijn rechterhand met zijn linker wassen, opdat rechts over links heerst, en rechts door links wordt gewassen; dit is het doel van de wassing. Zodoende moet iemand die zijn handen wast [in de ochtend] de rechterhand vanuit de linkerhand wassen, om geen gelegenheid te verschaffen aan de Boze Neiging om te heersen...

De Zohar brengt dus een veel sterker demonisch kader aan en benadrukt ook de gevaren sterker dan de Talmoed. Toch werkt juist dit kabbalistisch discours door in de halachische codex, de *Sjoelchan Aroech*.

3.4 Halachische codices: *Sjoelchan Aroech* (sa)

Hieronder wordt kort uiteengezet hoe de hierboven beschreven Talmoedische en Zohar-passages doorwerken in de *Sjoelchan Aroech*.

I. Gerelateerd aan *bBerachot* 14b–15a en 60b (3.1.1 en 3.1.2)

SA OH 4:1

“Men wast de handen en zegt de zegenspreuk ‘over het wassen van de handen’. (Water dat ongeschikt is voor het wassen van de handen voor een [brood]maaltijd, is wel geschikt voor de wassing van de handen voor gebed. Er zijn er echter die zeggen dat men hierover niet de zegen uitspreekt)”.

OH 4:6

“De [maat] van een ‘vierde’ [log aan water] is niet nodig voor de wassing van de handen voor het gebed”.

OH 4:23

“Het wassen van de handen werd slechts ingesteld voor het lezen van het Sjema en gebed, maar de ‘zegeningen van de ochtend’ kan men ook uitspreken vóór de wassing...”

II. Gerelateerd aan *bBerachot* 14b–15a & *Sjabbat* 108–109a (3.1.2 en 3.1.4)

SA OH 4:12

“Wanneer hij zijn handen heen-en-weer beweegt in een voorwerp met

water, dan is deze wassing voldoende voor het lezen van het Sjema en gebed, maar niet voor de Ruach Ra'a op hen. Wanneer hij drie maal zijn handen heen-en-weer beweegt in verschillend water, is het twijfelachtig of dit voldoende is om de Ruach Ra'a te verwijderen".

OH 4:13

"Wanneer iemand de hele nacht wakker was, is het twijfelachtig of men de handen 's ochtends moet wassen voor gebed en om de Ruach Ra'a van de handen te verwijderen".

OH 4:22

"Wanneer iemand geen water heeft, dan moet hij de handen schoonwrijven met steentjes of zand of alles wat reinigt en dan de zegen zeggen: 'voor het reinigen van de handen', en dat is voldoende voor gebed. Maar niet om de Ruach Ra'a op hen te verwijderen".

III. *Gerelateerd aan bBerachot 51a, Zohar Bereesjiet 53b, Wajesjev 184b (3.1.3, 3.3.2-4)*

SA OH 4:11

"Hij moet geen water nemen/zijn handen laten overgieten van iemand die zelf zijn handen nog niet gewassen heeft in de ochtend".

IV. *Gerelateerd aan Sjabbat 108b-109a (3.1.4)*

SA OH 4:2, 3, 5, 14

"... (3) Men moet oppassen om drie keer water over hen te gieten, om de Ruach Ra'a te verwijderen die op hen rust".

"... (5) Men moet met de ongewassen hand niet de mond, de neus, de oren, en de ogen aanraken".

"Men moet een kuip met bier | alcoholische drank niet aanraken, omdat de aanraking van de hand het bier bederft".

"... (14) Wie vroeg opstond, vóór het ochtendgloren [עמוד השחר] en toen de handen waste, daarvan is het twijfelachtig of hij nogmaals zijn handen dient te wassen wanneer het licht wordt, om de Ruach Ra'a te verwijderen die op de handen rust".

v. *Gerelateerd aan Pesachiem 112a (3.1.6)*

SA JD 116:5

"En men moet geen gerecht of dranken onder het bed neerzetten, omdat de Ruach Ra'a er dan op rust".

- VI. *Gerelateerd aan Sjabbat 108b–109a, Pesachim 112a, Niddah 17a (3.1.4, 3.1.6–7)*
SA OH 4:18, 19
 “De volgende situaties noodzaken een wassing [van de handen] met water: wie uit bed opstaat ... en wie zijn nagels knipt ... en sommigen zeggen: ook wie tussen de doden loopt [op een begraafplaats], en wie een dode aanraakte ... en wie in een dergelijke situatie beland is en zijn handen niet waste, als hij een geleerde is dan vergeet hij zijn kennis; is hij geen geleerde dan wordt hij krankzinnig”.
 “Wie een aderlating ondergaat uit zijn schouder en zijn handen niet wast, is zeven dagen bang. Wie zijn haren knipt /zich scheert en zijn handen niet wast, die is drie dagen bang. Wie zijn nagels knipt en zijn handen niet wast, is één dag bang, en hij weet niet waarvoor hij bang is”.
- VII. *Gerelateerd aan Niddah 17a (3.1.7)*
 Codificatie over het laten overnachten van gepelde ui, ei en knoflook ontbreekt in alle 3 codices van de Tur, de *Sjoelchan Aroech* & Maimonides.
- VIII. *Gerelateerd aan Chullien 105b (3.1.8)*
SA OH 181:1, 2
 “Het water voor de wassing na de maaltijd is een verplichting.
 De wassing na de maaltijd verricht men niet op de grond, maar in een voorwerp vanwege de Ruach Ra’a die op het water rust. En wanneer men geen voorwerp heeft, dan wast men boven dunne houtjes e.d.”.
- IX. *Gerelateerd aan Zohar Inleiding 10b (3.3.1)*
SA OH 4:18
 “De volgende situaties noodzaken een wassing [van de handen] met water: wie uit het toilet komt, of uit het badhuis...”.
- X. *Gerelateerd aan Zohar Inleiding 10b en Zohar Bereesjiet 53b (3.3.1, 3.3.2)*
SA OH 4:15
 “Wie overdag slaapt, daarvan is het twijfelachtig of hij de handen drie maal moet overgieten”.
- XI. *Gerelateerd aan Zohar Wajisjlach 169b en Zohar Wajesjev 184b (3.3.3, 3.3.4)*
SA OH 4:16
 “[Koning] David paste op om geen 60 ademhalingen te slapen, zodat hij niet de smaak van de dood zou proeven”.
- XII. *Gerelateerd aan Zohar Wajesjev 184b (3.3.4)*
SA OH 4: 8,9
 “De wassing in de ochtend verricht men niet op de grond, maar in een voorwerp.

“Het water waarmee de wassing in de ochtend is verricht, daarvan mag men geen genot ontleen. En men moet dit [water] niet in huis weggooien, en niet op een plek waar mensen voorbij lopen”.

XIII. *Gerelateerd aan Zohar Mikets 198b (3.3.5)*

SA OH 4:10

“Men neemt het voorwerp met het water met de rechterhand, en geeft deze over aan de linkerhand, zodat het water eerst uitgegoten wordt over de rechterhand”.

De invloed van de Zohar is vooral zichtbaar in de drievoudige wassing die nodig is om de Ruach Ra'a te laten verdwijnen, en de strenge voorschriften over hoe men met het water na de wassing moet omgaan. Ook wordt het paradigma van de uittreding van de ziel tijdens de slaap 's nachts zichtbaar.

3.5 *Post-Zohar kabbalistische bronnen en de door de kabbala beïnvloedde bronnen*

Tot slot worden hieronder enkele latere teksten gebracht die voortborduren op de ideeën in Zohar-teksten die in het halachische discours terecht zijn gekomen. Er worden slechts enkele voorbeelden gegeven, gezien de grote omvang van het aantal teksten van de afgelopen 3–4 eeuwen in de verschillende genres: responsa, commentaren op de *Sjoelchan Aroech*, en andere codices. Gekozen is voor drie fragmenten die met elkaar samenhangen en een discours vormen.

Als eerste is er een fragment uit de geschriften van de kabbalist Luria, die door zijn leerling Chajim Vital op schrift zijn gesteld. Dit fragment geeft een goed beeld van het kabbalistische kader dat invloed uitoefent op de latere responsa en commentaren op de *Sjoelchan Aroech*, en dat uiteindelijk ook doorwerkt in het corpus.³²

3.5.1 *Vital, Pri Ets Chajim, Sja'ar Haberachot, H. 5*

‘De zegening over het wassen der handen is de eerste zegen, en deze zegen [moet uitgesproken worden] wanneer de mens ontwaakt uit zijn slaap. Meteen moet hij zijn handen wassen voordat hij zijn kleren ook maar aanraakt, en ook is het verboden om vier ellen te lopen zonder deze wassing in de ochtend, zoals de Zohar schrijft op het vers “voor hem die zijn afgod in de hand heeft”. En de betekenis van deze wassing is om de geest der onreinheid van hen [= de handen] af te wassen. Op deze manier: eerst pak je het voorwerp [waarmee men wast] met je rechterhand,

32 Zie *Divré Jatsiv* JD, nr. 31, subpar. 11.

en daarna geef je deze aan je linkerhand. En dan giet je met de linkerhand water op je rechterhand. En daarna neem je het voorwerp met | in de rechterhand, en giet je op de linkerhand. En zo moet je drie keer doen. Totdat het resultaat dus is dat je de rechterhand drie maal afwisselend [בדילוג] hebt gewassen en ook de linker. En zo is ook uitgelegd in een handschrift van de Zohar. En de reden is dat een slechte geest [רוח רעה] die Shibta is op de handen rust, en zij is een Koningsdochter, en zij neemt in acht [om pas te verdwijnen na] drie keer. En dat het afwisselend wordt gedaan, en indien niet dan gaat ze niet [weg].

Maar de reden voor dit wassen is al eerder uitgelegd, om te verwijderen de schillen [הקליפות] van de buitenkant van *netzach-hod-jesod* [eewigheid-pracht-fundament]³³ van de [wereld van] het Maken [עשיה]. En daardoor wordt het inwendige licht [אור פנימי] van hen hersteld, en door de zegen 'over het wassen [lett. opheffen] van de handen' wordt het omhullende licht [אור מקיף] van hen hersteld...'

(...) En het is nodig dat de handen opgeheven worden tijdens de zegen, naar boven toe, en tenminste tot tegenover het gelaat dat ook onder het 'hoofd' valt...

(...) En je moet beide handpalmen uitstrekken tijdens de zegen, als iemand die iets wil ontvangen daarin [in de handpalm], en dat is een verwijzing naar het ontvangen van de reinheid in hen [= de handen]...'

Dit fragment beschrijft zowel de praktische kant van de uitvoering van de wassing in de ochtend zoals die door de Zohar is beschreven, als ook de mystieke effecten hiervan. Men ziet hier centrale elementen terug uit de Lurianse Kabbala, zoals de twee soorten Goddelijk licht: omhullend en inwendig licht, die naar transcendentie en immanentie verwijzen. Ook is er de verwijzing naar de leer van 'het breken der vaten' waardoor de materie met de negatieve krachten is vermengd, de schillen die vonken van Goddelijk licht bevatten. Door het ritueel op de juiste manier uit te voeren, worden deze schillen van de fysieke wereld gescheiden, en het omhullende en inwendige licht hersteld (*tikkoen*). De wereld waarover gesproken wordt is de onderste, vierde wereld, de wereld van het Maken waarvan de mens zijn levenskracht krijgt.

3.5.2 *Kaf Hachajim op OH. 4, subpar. 1 en 32*³⁴

De invloed van de tradities rondom Luria en zijn leerlingen duren voort tot de moderne tijd via bijvoorbeeld de geschriften van bekende Oriëntaalse

33 Dit verwijst naar de Levensboom en de leer van de Tien Sefirot, waarvan de drie genoemden de 7–9^e sefirot zijn, aan de onderkant van de Boom.

34 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1.

rabbijnen als rabbijn Jakob Chajim Sofer (1870–1939) – de *Kaf Hachajim* – en rabbijn Josef Chajim – bijgenaamd de *Ben Iesj Chai* (1834–1909), naar zijn bekendste geschrift. Beide boeken genieten grote autoriteit onder Oriëntaalse Joden. Hieronder enkele fragmenten uit de *Kaf Hachajim* op de *Sjoelchan Aroech* OH 4, waarin hij zelf verwijst naar de *Ben Iesj Chai*.

(1) In het boek *Tola'at Jakov* staat dat er in de *Zohar* staat dat wie vier ellen loopt in de ochtend zonder zijn handen te hebben gewassen, de dood schuldig is ... [zie ook] *Ben Iesj Chai parsjat Toledot*, subpar. 6 ... En daarom moet een ieder er zorg voor dragen om het voorwerp [met water] bij zijn bed klaar te leggen zodat hij niet vier passen hoeft te lopen [met ongewassen handen], en eensgelijk heeft de *Ben Iesj Chai* geschreven, *ibid.* [שם]...

(32) En ook mag je het water [waarmee de handen werden gewassen] niet laten overnachten in huis, (de heilige *Zohar*, *ibid.* ...) Ook moet je oppassen dat wanneer soms het voorwerp waarin men [de handen] wast vol is tot aan de rand vanwege de vele mensen in huis, dat wanneer men daarna nog [de handen] wast het water wel noodgedwongen op de grond terecht komt. En wanneer het gebeurd is dat het water van het handenwassen op de grond is gelopen, dan moet je op die grond veel schoon water uitgieten, om het water van het handenwassen teniet te doen dat daar weggelopen is (*Ben Iesj Chai*, *ibid.* subpar 8).

Deze tekst codificeert hetgeen al eerder in de *Zohar* en het fragment van Luria/Vital de vinden was, en breidt dit uit naar situaties uit het dagelijkse leven.

3.5.3 *Misjna Beroera (Jisraël Meïr Hakohen, 1838–1933)*

OH. 4, SUBPAR. 9 EN 10

Als illustratie hoe de *Zohar* en Luriaanse mystiek ook significante invloed heeft op de Oost-Europese halachische literatuur van de laatste eeuwen, volgt hier een fragment uit het commentaar van de *Misjna Beroera* op OH. 4. Dit commentaar speelt vooral na de Sjoa een belangrijke rol als halachische codex in het (ultra-)orthodoxe Jodendom en het corpus:

(9)...En men moet de handpalmen uitspreiden alsof je iets wilt ontvangen en men tilt ze [de handen] op tot tegenover het hoofd ...

(10) En zelfs als je veel water uitgiet [over de handen] in één keer, dan [nog] helpt het niet, want de geest [רוח] gaat niet [weg] behalve na drie keer, dat wil zeggen: één keer over de rechterhand, en daarna over de linkerhand – tot drie keer afwisselend. En het boek *Ma'aseh Rav*³⁵ schrijft

35 Een boek (toe)geschreven aan de Gaon van Vilna. Een verwijzing hiernaar in *Jit-*

vier keer – drie keer om de slechte geest weg te halen, en de vierde om het onreine water weg te halen.

107

De mystieke en halachische benadering staan niet haaks op elkaar in het geval van de Ruach Ra'a. De mystieke benadering wijst in een zelfde richting als de Talmoedische teksten over de Ruach Ra'a en de meeste Middeleeuwse commentaren hierop, maar verzwaart deze met bepaalde accenten – beide genres hebben elkaar beïnvloed. Dit is van belang bij de nadere analyse van het corpus, die hierna volgt.

3.6 Conclusie

In dit hoofdstuk werden enkele centrale teksten over de Ruach Ra'a besproken die de achtergrond vormen van het corpus over de Ruach Ra'a, waarnaar in het corpus verwezen wordt, of die een impliciet rol hierin spelen. Deze Talmoedische teksten en hun uitwerking in de Middeleeuwse Talmoedcommentaren, de invloed van Zohar-passages, de verwerking van deze eerdere bronnen in de *Sjoelchan Aroech*, en tot slot de doorwerking van meer moderne halachische bronnen die beïnvloed zijn door de kabbala, werden getoond en van een toelichting voorzien. De oorspronkelijke Talmoed-passages die een belangrijke rol spelen in het corpus bevatten niet of nauwelijks concrete verwijzingen naar de Ruach Ra'a, en zijn op zichzelf grotendeels te verklaren als gezondheidsregels en hygiënische voorschriften – hoewel zij soms wel een magisch-demonische component bevatten, hetgeen niet ongewoon was in de Late Oudheid.

Het zijn vooral de Middeleeuwse commentatoren en de Zohar die een belangrijke invloed uitoefenen in de interpretatie van deze Talmoedische teksten, en die de centrale rol van de Ruach Ra'a benadrukken vanuit een soms magisch-mystiek paradigma. Dit geldt vooral voor het ochtendritueel van het wassen van de handen na het opstaan, en na het betreden van de toiletruimte. Ook de vraag of etenswaren en dranken die zich in een toilet bevinden genuttigd mogen worden, lijkt vooral door de Zohar-passages over de Onreine Geest van het toilet ingegeven te zijn. De doorwerking hiervan is duidelijk waarneembaar in de codex van Karo, de *Sjoelchan Aroech*. Ook bij enkele Asjkenazische en Oriëntaalse halachische auteurs uit de laat 19^e vroeg 20^e eeuw, is de invloed van het magisch-mystieke paradigma van de kabbala zichtbaar. Zij spelen een niet geringe rol als referentie en oriëntatiepunt in het discours over de Ruach Ra'a in het corpus.

Hoofdstuk 4

Een negental paradigmatische teksten uit het corpus

In dit hoofdstuk wordt het corpus van responsa uit de periode 1945–2000 verder beschreven in thematische categorieën (4.1), de onderverdeling in de verschillende conceptuele manieren van lezen om de teksten van elkaar te onderscheiden: de object-, subject- en tekst-gerichte benadering (4.2). Hierina zullen negen paradigmatische teksten uit de thematische categorieën uitvoerig geanalyseerd worden (4.3). Tot slot wordt een restgroep van atypische teksten belicht (4.4).

4.1 *Thematische categorieën*

Verreweg de meeste teksten in het corpus (158 teksten, ca. 83%) draaien zoals al eerder besproken om drie thema's, naast een overblijvende restgroep die moeilijk onder te brengen is:

- 1) Eten en drinken (73 teksten)
- 2) Fysieke ruimte en haar status (33 teksten)
- 3) In en om het menselijke lichaam (52 teksten).

In het corpus van de responsa is binnen deze drie thema's ook sprake van verschillende conceptuele benaderingen: de object-gerichte, de subject-gerichte, en de tekst-gerichte. Hieronder zullen deze in een negental paradigmatische teksten uit het omvangrijke corpus van responsa gepresenteerd worden. Deze paradigmatische teksten dienen dus zowel de drie verschillende thema's, alsook de verschillende conceptuele benaderingen te omvatten.

Door uit elke groep één dominant onderwerp te kiezen en te belichten aan de hand van de drie bestaande benaderingen, zullen dus negen paradigmatische teksten geanalyseerd worden als representanten van het materiaal van het gehele corpus.

De belangrijkste onderwerpen die aan de orde komen bij dit thema in het corpus hier zijn:

- De status van eten en drinken dat aangeraakt is door handen waarop de Ruach Ra'a rust¹ (voornamelijk na het slapen, of na toiletbezoek — overlap met thema 2 en 3; in huiselijke context en buiten: in bakkerijen en instellingen waar werknemers hun handen niet wassen).²
- De status van het water nadat de handen zijn overgoten en gereinigd zijn van de Ruach Ra'a³ (mag men in aanwezigheid van dit water Tora leren en/of bidden, wat mag men wel/niet met het water doen?).⁴
- De status van water dat gebruikt gaat worden voor het ritueel van het wassen der handen om de Ruach Ra'a te verwijderen (mag dit bijvoorbeeld onder bed gestaan hebben?, uit de toilet of badkamer gehaald zijn — overlap met thema 3).⁵
- De status van eieren, knoflook of uien die overnacht hebben, zowel in huiselijke context⁶ als in de levensmiddelenindustrie waar eieren, uien en knoflook in grote hoeveelheden worden gepeld en houdbaar gemaakt⁷ (o.a. poeder, vloeibare vorm, gedroogde vorm).
- De status van eten en drinken dat onder het bed⁸ is geplaatst, zowel

1 *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 9, 11, 13; *ibid.* V. 15, nr. 4; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1; *ibid.*, V. 2, nr. 3; *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144; *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 6; *Riwawot Efraïm*, V. 2, nr. 6 (fles maken voor baby 's nachts); *ibid.*, V. 4, nr. 252 (kind voeden 's nachts).

2 *Tsiets Eliëzer*, V. 13, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1.

3 *Tsiets Eliëzer*, V. 22, nr. 4; *ibid.* V. 16, nr. 1.

4 *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr. 2

5 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 11; *Ibid.*, V. 2, nr. 1; *Misjne Halachot*, V. 5, nr. 2; *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 4.

6 *Tsiets Eliëzer*, V. 18, nr. 46; *ibid.* V. 19, nr. 56; *Minchat Jitschak*, V. 9, nr. 28; *Afarkesta deAniya*, Vol. 2 JD, nr. 145, 146; *Divré Jatsiv* OH, nr. 227; *ibid.* JD, nr. 31, 33; *Misjne Halachot*, V. 12, nr. 20; *ibid.*, V. 15, nr. 6; *Riwawot Efraïm*, V. 5, nr. 523; *Jaskiel Avdi*, V. 7 OH, nr. 44, vr. 4; *ibid.*, V. 8 JD, nr. 14, subpar. 4.

7 *Minchat Jitschak*, V. 2, nr. 68 (subpar. 12 & 13); *ibid.*, V. 6, nr. 74, 75; *Sjewet Halevi*, V. 3, nr. 169; *Chelkat Jakov*, V. 3 JD, nr. 14; *ibid.*, V. 3 JD, nr. 39; *Iggrot Mosjé*, JD V. 3, nr. 20; *Wa'yaan Josef* JD, nr. 162; *Jabia Omer*, V. 2 JD, nr. 7; *Misjne Halachot*, V. 12, nr. 21, 22; *ibid.*, V. 16, nr. 16; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 3, nr. 256; *ibid.*, V. 4, nr. 186; *Riwawot Efraïm*, V. 5, nr. 523; *ibid.*, V. 6, nr. 433.

8 Hier worden o.a. de situaties van stapelbedden, een bed in een scheepshut, een kinderwagen, en vliegtuigstoel behandeld; zie bijv. *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 9, 10 (kinderwagen).

voor consumptie⁹ als voor ritueel gebruik (meeste teksten gaan over de etrog op Soekot).¹⁰

- De status van eten en drinken die in het toilet¹¹ of badkamer¹² zijn geweest of zich daar bevinden (hier is een overlap met thema 3).

4.1.2 In en om het menselijke lichaam

De belangrijkste onderwerpen die hier aan de orde komen bij dit thema in het corpus zijn: Het wassen van de handen na diverse activiteiten of situaties: vóór en na seksueel contact,¹³ na geslapen te hebben¹⁴, na toiletbezoek (overlap met 3), na aanraking van plekken op het lichaam die normaliter bedekt worden door kleding,¹⁵ na aanraking van plekken op het lichaam waar zweet of vuil aanwezig is: het hoofd(haar) en de baard,¹⁶ het aanraken van de voeten (al of niet gewassen),¹⁷ het uitdoen of aanraken van schoenen,¹⁸ na een bezoek aan een begraafplaats of in aanwezigheid van een dode,¹⁹ het aanraken van kleren voordat men de handen heeft gewassen,²⁰ het was-

- 9 *Jitschak Jeranen*, V. 1 JD, nr. 3, 4 (onder huis); *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9, 10; *Afarkesta de Aniya*, V. 2 JD, nr. 144; *Tsiets Eliëzer*, V. 10, nr. 35; *ibid.* V. 17, nr. 35; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 8; *Riwawot Efraïm*, V. 1, nr. 8; *ibid.*, V. 3, nr. 18; *ibid.*, V. 4, nr. 7 (onder kussen); *ibid.*, V. 5, nr. 8; *ibid.*, V. 6, nr. 6 (in slaap gevallen op bed met medicijnen in de zak).
- 10 *Riwawot Efraïm*, V. 5, nr. 9; *ibid.*, V. 4, nr. 153 (par. 25); *Chelkat Jakov*, V. 1 EH, CHM (& versch. items), nr. 88; *Jabia Omer*, V. 8 OH, nr. 51; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 316.
- 11 *Minchat Jitschak*, V. 3, nr. 63; *Har Tzvi*, OH V. 1, nr. 50.
- 12 *Divré Chagamiem*, OH, nr. 65; *Minchat Jitschak*, V. 9, nr. 74; *Betsel Hachogma*, V. 3, nr. 11.
- 13 *Sjeilat Sjelomo*, V. 2, OH nr. 3; *Olat Jitschak*, V. 1, nr. 49.
- 14 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, OH nr. 4; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 2; *Divré Jatsiv*, OH nr. 1; *Sjo'el Wenisjal*, V. 5 OH, nr. 105 (Jom Kippoer); *Tsiets Eliëzer*, V. 22, nr. 42; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 4; *ibid.*, V. 2, nr. 2; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1, 2, 7, 8, 9 (slapen met handschoenen), 10, 50 (Jom Kippoer); *Riwawot Efraïm*, V. 1, nr. 13 (slapen met handschoenen aan); *ibid.*, V. 3, nr. 14.
- 15 *Minchat Jitschak*, V. 4, nr. 114; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 4; *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 9.
- 16 *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 5; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2.
- 17 *Betsel Hachogma*, V. 2, nr. 29; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 4; *Riwawot Efraïm*, V. 5, nr. 5; *ibid.*, V. 8, nr. 1.
- 18 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, OH nr. 10; *Riwawot Efraïm*, V. 3, nr. 15.
- 19 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 11; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10; *Riwawot Efraïm*, V. 3, nr. 10 (onder een boom doorlopen die vanuit begraafplaats groeit).
- 20 *Olat Jitschak*, V. 2, nr. 1; *Divré Jatsiv*, OH, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr. 1; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 3.

112 sen van de handen na de maaltijd (*majim acharoniem*),²¹ het aanraken van lichaamsopeningen (ook wond) voordat de handen zijn gewassen na het slapen,²² het wassen van de handen na het knippen van nagels²³ en haar,²⁴ het uitvoeren van rituelen (ook Tora-leren) met ongewassen handen na het slapen,²⁵ wassing voor het gebed.²⁶

4.1.3 Fysieke ruimte en haar status

De belangrijkste onderwerpen die aan de orde komen bij dit thema in het corpus zijn: de status van een badkamer met alleen bad of douche in een woon-huis,²⁷ van een moderne toiletruimte in een woonhuis,²⁸ van een ruimte met daarin zowel een toilet als een bad/douche in woonhuis²⁹ of in openbare (gecombineerde) was-, bad en toiletruimtes,³⁰ van een toiletruimte in vliegtuig of trein,³¹ van een ruimte met ritueel bad,³² een zwembad,³³ en de status van een begraafplaats (overlap met thema 1 en 2).³⁴

Met 'status' in deze context wordt meestal twee dingen bedoeld:

- a. Mag men rituelen uitvoeren in deze ruimte of aan heilige zaken denken |
- b. heilige woorden uitspreken (leren, gebed)?

Rust de Ruach Ra'a in deze ruimte, zodat het daar aanwezige eten en drin-

21 Olat Jitschak, V. 1, nr. 44; Tsiets Eliëzer, V. 22, nr. 42.

22 Riawot Efraïm, V. 1, nr. 11; *ibid.*, V. 4, nr. 252.

23 Jitschak Jeranen, V. 4, nr. 24; Riawot Efraïm, V. 2, nr. 6.

24 Tesjoewot Wehanhagot, V. 2, nr. 6; Riawot Efraïm, V. 4, nr. 5 (baard).

25 Jabia Omer, V. 4 OH, nr. 2, 4; Jitschak Jeranen, V. 1, nr. 12; Jaskiel Avdi, V. 6, nr. 11.

26 Riawot Efraïm, V. 6, nr. 5.

27 Chelkat Jakov, V. 2 OH, nr. 2, 3; Divré Jatsiv, JD nr. 34, 35; Minchat Jitschak, V. 4, nr. 36; Jabia Omer, V. 3 OH, nr. 1, 2; *ibid.* V. 4 OH, nr. 5; *ibid.* V. 7 OH, nr. 27; Sjeilat Sjelomo, V. 1 OH, nr. 5; Tesjoewot Wehanhagot, V. 1, nr. 3, 11.

28 Sjewet Halevi, V. 8, nr. 168; Jabia Omer, V. 3 OH, nr. 2; *ibid.* V. 8 OH, nr. 1; Tsiets Eliëzer, V. 14, nr. 2; Sjeilat Sjelomo, V. 2 OH, nr. 1; Riawot Efraïm, V. 1, nr. 6 (alleen handen in wc, niet rest van lichaam); *ibid.*, V. 4, nr. 107; *ibid.*, V. 8, nr. 408 (één hand in wc-ruimte); Jaskiel Avdi, V. 7 OH, nr. 44, vr. 1.

29 Jechave Da'at, V. 3, nr. 1; Jabia Omer, V. 3 OH, nr. 2; Simchat Kohen, OH nr. 6; Tsiets Eliëzer, V. 7, nr. 5; Sjeilat Sjelomo, V. 2 OH, nr. 2; Tesjoewot Wehanhagot, V. 2, nr. 4; Jitschak Jeranen, V. 1, nr. 5; Jaskiel Avdi, V. 6 OH, nr. 13.

30 Misjne Halachot, V. 5, nr. 2; Minchat Jitschak, V. 4, nr. 36.

31 Chelkat Jakov, V. 2 OH, nr. 4; Riawot Efraïm, V. 2, nr. 6 (ondergeschikt onderwerp in de beantwoording).

32 Chelkat Jakov, V. 2 OH, nr. 3; Igrot Mosjé, JD V. 2, nr. 97.

33 Riawot Efraïm, V. 8, nr. 5.

34 Jitschak Jeranen, V. 1, nr. 11; Ateret Paz, V. 1, dl. A, OH, nr. 10.

ken niet geconsumeerd mag worden, moet de mens die deze ruimte binnengaat zijn handen wassen, en mag dat in deze ruimte gebeuren, of moet dat juist er buiten? Deze thema's overlappen elkaar, soms komen deze drie thema's zelfs samen in één tekst: wat is de status van eten dat iemand in zijn zak had toen hij een toiletruimte binnenging?

Als iemand naar het toilet is geweest en nog niet zijn handen heeft gewassen, en eten of drinken aanraakt, mogen deze dan nog geconsumeerd worden?

4.2 Drie benaderingen in het corpus: de object-, subject- en tekstgerichte

In onderstaande zullen drie mogelijke benaderingen van het begrip Ruach Ra'a en de uitwerkingen daarvan in de responsa van het corpus worden besproken. Deze drie benaderingen vertonen overeenkomsten met de drie modellen van halachisch discours van Avi Sagi: het realistische model, het antropologische model, en het autoritatieve.³⁵ Daarna worden drie vraagstukken uit de drie thema's – eten en drinken, lichaam, ruimte – aan de hand van één paradigmatische tekst uit elke categorie besproken – in totaal negen paradigmatische teksten, zoals aan het begin van het hoofdstuk werd vastgesteld.

Het is op het eerste gezicht moeilijk om de responsa van het corpus in duidelijke categorieën of benaderingen in te delen. De responsa zijn zeer divers in lengte – sommige slechts enkele regels tot één pagina, anderen meer dan 10 pagina's. Ook de bronnen die in de langere responsa worden gebruikt zijn zeer gevarieerd. Hoewel de nadruk in verreweg de meeste responsa ligt op de rabbijnse literatuur van de afgelopen 500 jaar, passeren ook rabbijnse teksten van verschillende genres, historische periodes en cultureel-etnische achtergronden de revue, van puur halachische bronnen tot mystiek-kabbalistische bronnen. Asjkenazische en Sefardisch-Oriëntaalse teksten worden door elkaar heen gebruikt, onafhankelijk van de achtergrond van de auteur die zelf niettemin wel een bepaalde voorkeur heeft qua oriëntatie (o.a. af te leiden aan het kwantitatieve gebruik van bepaalde bronnen). De benaderingen zijn dus vooral ideaaltypen; een responsum kan elementen bevatten van meer dan één benadering. Ook is het mogelijk dat de benadering alleen impliciet te zien is doordat deze van buitenaf aan de tekst wordt 'opgelegd', maar door de auteur zelf niet expliciet wordt gemaakt. Sommige responsa zijn moeilijk in één van de drie benaderingen in te delen.

35 Zie A. Sagi, *The Open Canon: On the Meaning of Halakhic Discourse* (2007), p. 71–87. Het realistische model vertoont overeenkomsten met wat hier object-gerelateerde benadering heet; het autoritatieve model heeft overeenkomsten met de tekst-gerelateerde model, en het antropologische model is, zij het in mindere mate, te vergelijken met het subject-gerelateerde model.

Twee van de onderstaande benaderingen maken gebruik van al bestaande theorievorming in de analytische Talmoedstudie zoals die vooral door rabbijn Chaïm Soloveitchik (de GaRACH genoemd, 1853–1916) uit Brisk en diens zoon verder ontwikkeld werden, en uitgroeiden tot wat Solomon de ‘Analytische School’ noemt. Deze analytische benadering wordt vooral in Litouwse jesjivot gebruikt, en werd beschreven door rabbijn J.B. Soloveitchik in o.a. diens *Halakhic Man*. De methode gaat uit van conceptuele analyses van halachische onderwerpen, door deze in vaak twee tegengestelde componenten te ontleden. Door deze polaire benadering worden de soms ogenschijnlijk strijdige details of formuleringen in verschillende teksten, of in de uitwerking van een wetsaspect uit de halacha, begrijpelijker gemaakt. Vaak wordt de tekst van de codex van Maimonides gebruikt voor deze vorm van analyse. Bovendien biedt deze conceptuele analyse ook de mogelijkheid tot gedachte-experimenten door aan te tonen wat de theoretische uitkomsten kunnen zijn van de twee verschillende componenten (de zgn. *nafka minah*). Solomon onderscheidt zeven vormen van tegengestelde componenten die in de analytische methode worden gebruikt, waarvan in de te onderscheiden benaderingen in het corpus slechts één gebruikt wordt: het indelen in object-gerelateerde (*cheftza*) en subject-gerelateerde (*gavra*) componenten van een wet, gebod of ritueel.³⁶

Over hoe dit onderscheid in componenten van subject en object – dat al teruggaat tot de Talmoed zelf en de Middeleeuwse commentatoren – precies moet worden opgevat bestaan verschillende benaderingen onder rabbijnen die zich door deze methode lieten inspireren. Zo is er allereerst de eenvoudige vertaling in de context van verboden: is een bepaald verbod een verbod van het object (*cheftza*), of een verbod dat op de mens – het subject – rust (*gavra*)? Omgekeerd kan hetzelfde gesteld worden ten aanzien van de positieve geboden: is een bepaald verbod een verplichting op de persoon of ten aanzien van een object?³⁷

Een andere benadering van de object-subject analyse is het verschil tussen enerzijds een plicht die op de mens rust, en anderzijds de handelingen van het subject. Hierbij kan het subject degene zijn waarop de verplichting valt, en kunnen de acties van het subject in sommige gevallen als object gezien worden, zoals bijvoorbeeld Ch. Soloveitchik zelf deed. Weer een andere benadering ziet de verhouding tussen subject en object als relationeel met elkaar verbonden. Soms is de mens verboden ten opzichte van een object, soms is het object verboden ten opzichte van de mens. Wanneer het object

36 Voor studies over de Brisker-methode, zie o.a. N. Solomon, *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his circle* (1993); *The conceptual approach to Jewish learning* (ed. Y. Blau, 2006).

37 Solomon, *The Analytic Movement*, p. 124.

een negatieve normering krijgt, is dit object voor de mens verboden. Het is dan de mens bijvoorbeeld verboden (*gavra*) om dit object te eten, omdat dit de mens zou degenereren ten opzichte van het object dat een lagere status krijgt toebedeeld. Omgekeerd kan een object juist positief genormeerd worden – het is heilig, behoort aan de Tempel/aan God – en daarom is de mens voor dit object ‘verboden’, omdat de bijzondere status van het object anders geschonden en ontheiligd zou worden.³⁸

Tot slot zijn er die het verschil tussen bijbelse en rabbijnse voorschriften maken. Alles wat vanuit de Tora verboden is, is altijd een object-gebonden verbod (*cheftza*) omdat alleen de Tora iets in essentie kan verbieden. Er gebeurt ‘werkelijk’ iets door het verbod van de Tora. Omgekeerd kunnen de rabbijnen slechts het subject verbieden om bepaalde waren te nuttigen of activiteiten na te laten (*gavra*), maar in het object zelf ‘gebeurt’ verder niets. Verschillende van deze mogelijkheden van benaderingen van het model lijken echter ook al in de geschriften van de grondlegger van de methode te liggen.³⁹

38 Deze uitleg is van Sjimon Shkop – door Solomon tot de Analytische School gerekend – gebracht in een *Sefer Zikaron* ter nagedachtenis van Chaïm Sjmoelewitz van Mir, in: J.M. Peni’el, *Bi’oeré Sjemaitetot* (2005), p. 62–63.

39 Het verschil tussen rabbijns en bijbels is o.a. van I.Z. Melzer – door Solomon tot de Analytische School gerekend – in *Even haEzel*, Chamets en Matsa, 1–7. In *Chiddoesjé HaGraCh al HaSjas* (zonder jaartal, co-auteur: HaGrIZ. Soloveitchik) zijn hier verschillende voorbeelden van te vinden. In het voorbeeld hieronder over de toegevoegde tijd van Jom Tof, wordt ook iets abstracts als tijd als een object beschouwd in relatie tot het subject. Ook lijkt er de tegenstelling rabbijns vs. bijbels in mee te spelen. Het verschil tussen rabbijns en bijbels lijkt te zijn, dat de toegevoegde tijd een door de mens bepaalde tijd is, en de status daarvan rabbijns is m.b.t. het werkverbod en de heiliging van deze tijd. Anderzijds is het slechts de Tora die een ‘echte’ verplichting aan het subject kan opleggen – de avond van de 15e in relatie tot matsa en soeka, de mens zélf kan dat dus niet. Zie ook p. 160 over het onderscheid tussen Oneg en Kibboed Sjabbat (het genieten en het eren van de Sjabbat) m.b.t. het aansteken van licht op Sjabbat. Oneg Sjabbat is een aspect van de Sjabbat zelf en object-gericht, terwijl Kibboed Sjabbat op de mens gericht is (subject). Vandaar dat de Kibboed Sjabbat al vóór de Sjabbat geldt en de Oneg Sjabbat pas op Sjabbat zélf. De formulering in Maimonides waar deze verhandeling op gebaseerd is, suggereert ook een actievere rol voor het subject m.b.t. de Kibboed, dan m.b.t. de Oneg Sjabbat בבתיהם נר דולק (vs מפני חייבים להיות) “וצריך לתקן ביתו מבעוד יום” “מפני כבוד שבת ויהיה נר דלוק”.

Zie ook p. 163–164 in de verhandeling over leunen op Pesach tijdens de seider, en een problematische passage bij Maimonides. Enerzijds moet er geleund worden bij het eten van de 1e olijfmaat matsa, anderzijds is wie de hele maaltijd leunt te prijzen. De uitleg van de GaRACH is dat het verplichte leunen geen wetsaspect is in het vervullen van de mitswa van matsa, maar in het eten van de eerste olijfgrootte aan matsa (object-gericht), waarbij eten als actie van het subject het object is, dat door de Tora a priori verplicht gesteld is. De rest van de maaltijd rust

116 *Voorbeeld: het toevoegen aan de Jom Tof-tijd (Tosefet Jom Tof)*

In dit voorbeeld vindt een ontleding in twee componenten plaats die rabbijn Chaïm Soloveitchik echter verder niet benoemt als object- of subject-georiënteerd, maar deze termen worden wel geïmpliceerd. Het exposé draait om een Midrasj die de retorische vraag stelt, dat je al vanaf Rosj Chodesj zou kunnen beginnen met het Uittocht-verhaal te vertellen (“... יכול מראש חדש...”) een tekst die onderdeel is van de Haggada. De Midrasj vervolgt dat ‘je had kunnen denken dat je al vanaf overdag zou kunnen beginnen’ (“... יכול מבעוד יום”), nog vóór het nacht is en de 15^e Nissan is aangebroken in de Joodse kalender:

Je had kunnen denken dat men al vanaf overdag zou kunnen beginnen...’ [met het Uittochtverhaal te vertellen], [daarom staat er:] op het moment dat matza en maror voor je liggen. En dit verdient [verdere] verdieping [וצריך עיון]; hoe had men kunnen denken dat men met de vertelling van de Uittocht uit Egypte op de 14^e zijn plicht heeft voldaan — er staat toch geschreven ‘op die dag’ [trok Israël uit Egypte, de Uittocht was toch op de 15^e en niet de 14^e]?⁴⁰

De GaRACH beantwoordt dit met behulp van een redenatie in Tosafot op Pesachiem:

En in de Tosafot op Pesachiem [vindt men de vraag] of men de plicht van matza eten kan vervullen in de ‘toegevoegde tijd’ van Jom Tof [de Feestdag].⁴¹ En zij schrijven dat men niet de plicht dan kan vervullen, omdat de matza met het Pesachoffer wordt vergeleken [het moet samen gegeten worden]; net zoals het Pesachoffer ’s avonds gegeten moet worden, zo ook de matza.⁴²

De GaRACH bevraagt echter dit antwoord van Tosafot:

er geen plicht op de persoon – het subject – om te leunen tijdens zijn maaltijd, maar als hij dat wél doet, dan is dat prijzenswaardig. Ook hier steunt deze uitleg de formulering van Maimonides. Een zie ook p. 160-161 in de verhandeling over chamets op de dag vóór Pesach (door de GaRIZ).

40 Ibid., p. 165: בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וצ”ע דאיך הוה ס”ד: “... יכול מבעוד יום וכו’ דיהא יוצא בסיפור יצי”מ” בארבעה עשר הלא כתב ביום ההוא...”.

41 Feestdagen beginnen met duisternis, maar al eerder in de schemering is het verboden om te werken uit twijfel, of de schemering bij de dag of nacht hoort. Van daar dat men al iets voor de schemering moet beginnen met de feestdag, dat heet “Tosefet Jom Tof”, dat wat men aan de Jom Tof toevoegt van de dag. Men kan echter ook een wat langere periode toevoegen, maar in ieder geval niet meer dan 5 kwartier voor de nacht valt.

42 Ibid., ibid.: פסחים אם יוצא באכילת מצה בתוספת יו”ט וכו’ דאינו יוצא משום: Ibid., דאיתקש מצה לפסח מה פסח בלילה אף מצה בלילה.”.

En de woorden van Tosafot zelf verdienen [verdere] verdieping. Laat men inderdaad zeggen [zoals zij dus doen] dat op de toegevoegde tijd inderdaad de heiligheid van Jom Tof van toepassing kan zijn.⁴³ Voor dat-geen echter waarvoor de tijd bepaald is op [specifiek] de 15^e, hoe is de toegevoegde tijd hierop van toepassing, en hoe kan men de [mitswa] van matza vervuld hebben, waarvoor de [datum van de] 15^e nodig is?⁴⁴

Dan volgt de uiteenzetting over de status van de toegevoegde tijd aan Jom Tof, door het concept te ontleden in twee componenten: 1. de heiligheid van Jom Tof en het bijbehorende werkverbod 2. de plicht om bepaalde rituelen uit te voeren op een bepaalde tijd, die samenvalt met de feestdag:

...Want [de idee] van de 'toegevoegde tijd aan Jom Tof' is alleen van toepassing op de heiligheid en het werkverbod, maar wat heeft deze toevoeging te maken met de speciale geboden zoals matza en soeka? Deze vormen geen onderdeel van de wetten van [het concept] Jom Tof [zélf], maar het zijn specifieke geboden die de Tora verplicht om dán uit te voeren en daar een tijd voor heeft vastgesteld [nl., het begin van de dag in de Joodse kalender].⁴⁵

Tijd als object

De uitleg lijkt te zijn dat er ook hier de bekende twee elementen bestaan, een object-gerichte (de toegevoegde tijd vóór het werkelijke begin van Jom Tof en de door de Tora vastgestelde datum), en een persoonsgerichte met betrekking tot de rituelen van de feestdag. Doordat de mens besluit dat hij de tijd van Jom Tof eerder laat ingaan, wordt deze tijdsperiode als het ware tot een object in relatie waartoe iets gebeurt. Enerzijds is op deze tijd de heiligheid van Jom Tof nu van toepassing, en een werkverbod. Beiden zijn een nieuwe creatie van de mens, want de échte Jom Tof begint pas op basis van processen waar de mens geen invloed op heeft. Anderzijds heeft deze tot (halachisch) object gemaakte tijd niet de mogelijkheid om de verplichtingen op de mens te laten rusten, zoals die de door Tora bestemde tijd dat wél kan. Hiervoor is het dus nodig dat het subject wacht totdat de avond echt begint, zonder dat hij daar zelf invloed op kan uitoefenen. Nadat de avond is aangebroken, vallen de specifieke plichten die op die avond uitgevoerd moeten worden, op het subject. In dit voorbeeld is de Jom Tof (en de toegevoeg-

43 Vandaar dat de vraag rijst of de matza dan ook al gegeten kan worden.

44 Ibid., ibid.: שיש על התוס' דין קדושת יו"ט מ"מ למה שקבוע "ובגוף דברי התוס' צ"ע דנהי שיש על התוס' דין קדושת יו"ט מ"מ למה שקבוע זמן ליל חמשה עשר מה שייך תוס', ואיך יצא ידי מצה דבעינן לזה ליל חמשה עשר."

45 Ibid., ibid.: אינו שייך אלא לקדושת יו"ט ולאיסור מלאכה אבל מה שייך "דתוספת יו"ט אינו שייך אלא לקדושת יו"ט ולאיסור מלאכה אבל מה שייך תוספת למצות מיוחדות כגון מצה וסוכה שאין להם שייכות לדין יו"ט ורק מצות פרטיות שחייבה התורה אז לקיימם וקבעה להם זמן."

de tijd) als object op te vatten, waarop heiligheid en het werkverbod rusten. Op de persoon – het subject – rust de plicht om bepaalde handelingen op een vastgestelde tijd uit te voeren.

De GaRACH bedoelt overigens hier met heiligheid niet dat er een metafysische status van heiligheid op de tijd rust. Hij bedoelt dat deze tijd de status van ‘heilig’ krijgt in relatie tot het subject, die dit tijdsobject zelf gemaakt heeft. Zodra het subject deze extra tijd tot Jom Tof heeft verklaard, ontstaat er een relatie waarin die heiligheid tot uiting moet komen. Dit wil zeggen dat het nu niet meer passend is om een bepaalde activiteit te doen, die weliswaar niet verboden is (*melacha*⁴⁶), maar niet in overeenstemming is met het heilige karakter van deze tijd, zoals dat ook zo voor Jom Tof zelf zou gelden. Of door de verplichting om het bijzondere karakter van de dag tot uiting te laten komen in kleding, spreken, en denken.

Waar het om gaat in deze analytische methode is de vraag wat er a priori is gegeven: de object-gerelateerde (*cheftza*) situatie waaruit later de relatie met het subject ontstaat, of het subject waaruit een relatie met het object en de aan haar gerelateerde aspecten ontstaat. Het zijn deze beide componenten – object vs. subject – die gebruikt worden als model voor de eerste twee benaderingen in de responsa over de Ruach Ra’a in het corpus. Zoals eerder gezegd, vormen deze benaderingen typologieën die in praktijk niet altijd in zuivere vorm te vinden zijn, omdat auteurs soms meerdere kanten belichten en het materiaal dat ze gebruiken zelf niet eenvormig is in benadering. De derde benadering, de tekstgerichte, komt hieronder tevens aan de orde.

4.2.2 Benadering 1: De Ruach Ra’a als ‘object’

In deze benadering is de Ruach Ra’a als object een a priori gegeven. De Ruach Ra’a existeert, is een entiteit die bestaat. Uit dit gegeven volgen de verschillende relaties die de Ruach Ra’a heeft met andere objecten – eten en drinken, voorwerpen⁴⁷ – en het subject, de mens. De vraag of de Ruach Ra’a zelf kenbaar is, door middel van kennis die op empirische wijze verkregen wordt of door middel van het intellect, lijkt negatief te worden beantwoord. Het zijn de geheiligde of gecanoniseerde teksten die ons informatie geven over dit object. Vandaar dat elke nieuwe situatie, of elk detail dat niet in de teksten onthuld werd – alles wat dus niet direct tot de tekst te herleiden is – niet per se oplosbaar is, en ‘terugverwijst’ naar de Ruach Ra’a als gegeven, als negatieve entiteit. De plaats die aan het intellect en de hermeneutiek wordt toe-

⁴⁶ Verboden werkzaamheid.

⁴⁷ In 5 gevallen houdt een responsum zich bezig met de vraag – als hoofdvraag of als ondergeschikt detail in de behandeling van een hoofdvraag met een ander onderwerp – of de Ruach Ra’a ook op voorwerpen rust die onder het bed geplaatst zijn, zie *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr. 1; *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 8; *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2; *Riwawot Efraim*, V. 3, nr. 18; *Olat Jitschak*, V. 2, nr. 1.

geschreven, lijkt te zijn ingeperkt wanneer men voor een geheel nieuwe situatie komt te staan. Het ligt dan voor de hand om in niet duidelijke situaties te wijzen op het negatieve en potentieel gevaarlijke karakter van de Ruach Ra'a zoals dat in de teksten uiteengezet werd, en daarom te besluiten om een striktere houding aan te nemen. Omdat de Ruach Ra'a los van de teksten niet te 'kennen' valt, en haar invloed niet is te kwantificeren. Om geen risico te lopen kiest men meestal voor een striktere houding, door in geval van twijfel voedsel of drank te verbieden, en de mens voor de zekerheid zijn handen te laten wassen op de voorgeschreven wijze.

Vaak is deze benadering beïnvloed door denkbeelden uit de Kabbala⁴⁸ (zoals eerder geïllustreerd door teksten die beïnvloed zijn door de Zohar en Luriaanse Kabbala) die vaak essentialistisch van aard zijn ten aanzien van rituelen, verboden en geoorloofde materie, plaatsen en personen. Reinheid, onreinheid en heiligheid worden dan essentialistische eigenschappen van materie, plaatsen of personen. Zo worden de verboden ten aanzien van bepaalde etenswaren in de spijswetten uitgelegd, doordat deze etenswaren in hun levensenergie 'gevoed' worden door de drie onreine 'schillen' (kelipot) – bestaande existenties van het kwaad en onreinheid – waaraan ze hun bestaan ontleenen. Hetzelfde geldt ten aanzien van verboden seksuele relaties – ook deze ontspringen aan een relatie tot deze onreine schillen. Overtreddingen op deze twee gebieden zijn dan ook moeilijk ongedaan te maken via inkeer.⁴⁹

Omgekeerd is heiligheid een werkelijk bestaande substantie|existentie die verbonden is aan bepaalde materie, aan specifieke mensen, en aan vaste tijden. Het aantasten van die heiligheid door tegen de voorschriften in te handelen, is een groot vergrijp omdat het werkelijke, ontologische gevolg heeft.⁵⁰

48 Over de verhouding tussen kabbala en halacha, zie o.a. ook J. Katz, *Divine Law in Human Hands* (1998), p. 9–87; M. Chalamish, *haKabbalah biTefilah, beHalacha uBeminhag* (2002).

49 Tanya, H. 7: *Likutei Amarim-Tanya*, bi-lingual edition, Kehot 1980, p. 29: "Such is not the case, however, with forbidden foods and coition, which derive from the three kelipot [shells] that are entirely unclean. These are tied and bound by the Extraneous Forces forever, and are not released until the day comes when death will be swallowed up forever, as is written: 'And I will cause the unclean spirit to pass from the land', or until the sinner repents to such an extent that his premeditated sins become transmuted into veritable merits, which is achieved through 'repentance out of love', coming from the depths of the heart, with great love and fervour, and from a soul passionately desiring to cleave to the blessed G-d, and thirsting for G-d like a parched desert soil."

50 Tanya, H. 46, *ibid.*, p. 247: "Thereby will be understood the severity of the punishment for transgressing the prohibition of work on the Sabbath or that of unleavened bread on Passover, which [prohibition] equally applies to all. For even in the soul of an uncultured and completely illiterate person shines the light of

In deze benadering wordt de Ruach Ra'a vanuit het subject bekeken. Of de Ruach Ra'a tot de wereld van de ideeën behoort – die tot het subject komen via de heilige bronnen, traditie of de cultuur – of tot de ervaarbare fenomenen, is minder belangrijk. In beide gevallen ligt het in de mogelijkheden van het subject om zijn handelen af te stemmen op de Ruach Ra'a en dat door middel van ervaringskennis, uit het dagelijkse leven, en door hermeneutiek van de geheiligde en canonieke teksten. Op grond hiervan heeft het subject meer ruimte of dat hij wel of niet bepaald voedsel of drank zal nuttigen dat mogelijk met de Ruach Ra'a in aanraking is geweest, of hij wel of niet een bepaald reinigingsritueel uitvoert na in een situatie te zijn geweest die een relatie tot de Ruach Ra'a zou hebben, en in hoeverre hij a priori dergelijke situaties mijdt die in verband staan met de Ruach Ra'a.

In deze benadering is plaats voor de wijze waarop mensen omgaan met vergelijkbare situaties /gevaaren. Wat deden mensen vroeger, en wat doen mensen tegenwoordig? Ook geeft het ruimte aan het individu om zélf een houding te kiezen. Al in een lange Talmoedische passage die eerder werd beschreven over allerlei gevaren die met demonen en tovenarij te maken hebben – zoals het drinken van een even aantal bekertjes drank, je ontlasten tussen een palm en de muur, over water lopen dat uitgedoten is op de weg, geleend water drinken, of tussen twee vrouwen doorlopen – wordt een algemene regel gegeven: 'Voor wie hier sterk aan hecht, is het relevant; voor wie hier niet sterk aan hecht, is het minder relevant. Maar [enige] alertheid is altijd nodig'.⁵¹

Met andere woorden, het subject kan zijn eigen positie kiezen in dergelijke situaties. Wel is het goed om altijd alert te zijn. Dit laatste is niet geheel irrationeel – ook als men zelf er geen acht op slaat, zijn er veel andere mensen die dat wel doen, op basis van zogenaamde of bewezen voorvallen waarin mensen mogelijk schade ondervonden die aan demonische invloeden of tovenarij werd toegeschreven. Op basis van bestudering van de aanwezige kennis in de samenleving en teksten kan het subject een afgewogen,

the sanctity of Sabbath or Festival; hence he faces capital punishment by karet [letterlijk: afsnijding (verstoting?) uit de gemeente] or stoning, for the profanation of this sanctity. Similarly, [transgression involving] the slightest amount of leaven, or the handling of muktzeh [dingen die niet aangeraakt mogen worden op Sjabbat en Feestdagen] tarnishes the sanctity which rests on his soul, just as it would the sanctity of the soul of a tzaddik, for we have all one Torah."

51 bPesachim 110b: "Dit is gezegd [in het algemeen] wanneer iemand er zeer voorzichtig mee is [en bang voor is קפיד], dan letten zij [de demonen] ook op hem [om hem schade te berokkenen], [maar] wanneer iemand er niet sterk op let [om er bang voor te zijn], dan letten zij [de demonen] ook niet op hem [en laten hem met rust]. Toch moet men wel oplettend zijn [en de regels niet flagrant schenden למיחש]", overeenkomstig Rasjbam's verklaring.

verantwoorde keuze maken hoe te handelen. Deze twee benaderingen – de object-gerichte en de subject-gerichte – worden gecombineerd door de tekst-gerichte benadering.

4.2.4 *Benadering 3: De Ruach Ra'a bekeken vanuit de teksten en het halachische systeem*

In deze benadering komen de parameters voor het vaststellen van de juiste handelswijze voor het subject en de status van materie t.o.v. het subject in relatie tot de Ruach Ra'a, uit de door de traditie geheiligde teksten zelf voort. Uiteraard erkent ook deze benadering het bestaan van een object en subject, maar het zijn de teksten en de interpretatie daarvan die beide hun juiste plaats geven en de wisselwerking tussen beide vaststelt. In deze benadering is plaats voor de rol van het gedrag van mensen in concrete situaties of conventies (minhag),⁵² empirische kennis of theorieën⁵³ over object of het subject in relatie tot de Ruach Ra'a, maar het gewicht van elk van deze facetten wordt vanuit de teksten zelf bepaald. Dat gebeurt door de regels en normen die daarvoor in het halachische systeem zelf neergelegd zijn.

Met deze drie benaderingen kunnen de responsateksten – die eerder in drie categorieën waren ingedeeld – aan de hand van negen exemplarische teksten worden besproken.

4.3 *Paradigmatische teksten uit de drie categorieën*

In de eerste categorie eten en drinken (73 teksten) kan de volgende tekst uit de responsa-verzameling *Tesjoewot Wehanhagot*, als een paradigmatische tekst beschouwd worden voor de object-gerichte benadering van de Ruach Ra'a.

4.3.1 *Categorie eten & drinken: object-gerichte benadering (20 teksten)*⁵⁴

In dit responsum van de *Tesjoewot Wehanhagot* (V. 2, nr. 3) dat exemplarisch is voor de twintig teksten in deze categorie, geeft de auteur antwoord op een vraag over een seculiere hulp die in huis werkt bij streng orthodoxe Joden. De vraag speelt in de Israëlische sociale setting waarin seculiere en orthodoxe Joden in één samenleving wonen, maar in de loop der tijd wel grotendeels gesegregeerd raakten. Een seculiere hulp in huis werpt pro-

52 J. Roth, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis* (1986), p. 205–230.

53 Ibid., p. 231–304.

54 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1, 8, 9, 10; *ibid.*, V. 2, nr. 1, 3; *ibid.*, V. 3, nr. 256; V. 4, nr. 186; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 6; *ibid.*, V. 1 (JD), nr. 3, 4; *Misjne Halachot*, V. 12, nr. 21; *ibid.*, V. 16, nr. 16; *Divré Jatsiv*, JD nr. 31, 33; *Divré Chagamiem*, OH, nr. 65; *Har Tzvi*, JD, nr. 261; *ibid.*, OH, V. 1, nr. 50; *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144, 145; *JaskielAvdi*, V. 7 OH, nr. 44, subvr. 4; *ibid.*, V. 8 JD, nr. 14, subpar. 4.

122 blemen op die een toevallige ontmoeting in de openbare ruimte doorgaans niet doet:

Vraag: een seculiere hulp heeft etenswaren aangeraakt; of het passend is om dit uit vrees [לחשוש] te verbieden, omdat ze in de ochtend niet drie keer haar handen heeft gewassen?

Zie wat er gezegd is in V. 1, nr. 1 [van de *Tesjoewot Wehanhagot*], waar werd gezegd dat de Gaon en Tzaddiek rabbi Mordechai Progremanski ZTS'L⁵⁵ hier zeer voorzichtig mee was [הקפיד מאד]. Maar de meesten van het Huis van Israël hebben niet de gewoonte om hier mee op te passen, hoewel de seculariërs [חפשיים] etenswaren aanraken en niet drie keer in een voorwerp [hun handen] wassen om de Onreine Geest te verwijderen. Men moet dus wel zeggen dat men hiermee a posteriori [= achteraf] niet voorzichtig hoeft te zijn, zoals de *Misjna Beroera* uitlegt...⁵⁶

De auteur benadrukt aan de ene kant het belang om als zeer vroom individu streng te handelen inzake de Ruach Ra'a. Tegelijkertijd ziet hij dat de gemiddelde orthodoxe gelovige ('Huis van Israël') dit in praktijk niet doet. Om deze praxis te rechtvaardigen, moet het dus wel zo zijn dat men a posteriori handelt op basis van de lichtere uitspraak van de *Misjna Beroera*. Zo is de sociale werkelijkheid geen op zichzelf staande realiteit, maar het gevolg van een legitieme halachische mening, hoewel de auteur wel vraagtekens bij deze lichtere mening heeft:

En hoewel wij daar vraagtekens bij zetten, kan men misschien nog een motief tot lichter oordelen toevoegen: dat ten aanzien van Sjabbatschenders in het openbaar die als afgodendienaars worden beschouwd, dit ook zo is met betrekking tot de Ruach Ra'a. En de wet ten aanzien van hen is als van een heiden [= niet-Jood] die slaapt en waarbij geen Ruach Ra'a te vinden is. Want de Ruach Ra'a rust slechts op een heilige plaats dat wil zeggen: een heilige ziel. En Sjabbatschenders, hoewel ze wel [echte] onreinheid van de dood genereren [na hun overlijden], is de Ruach Ra'a van hen niet zo krachtig en rust niet in hen zoals in een Israëliet om [de etenswaren of dranken] te verontreinigen [...].⁵⁷

55 Let ook op de rol van de orale traditie rond contemporaine rabbijnen in dit ultra-orthodoxe responsum.

56 "שאלה: עוזרת חפשיה נגעה באוכלין אם ראוי לחשוש ולאסור כיון שלא נוטלת ידיים ג"פ בבוקר עיין בדברינו בח"א (סימן א) שהבאנו שהגאון וצדיק רבי מרדכי פרוגרמנסקי זצ"ל הקפיד מאד ע"ז ע"ש, אבל רוב בית ישראל לא נהגו להקפיד, אף שחפשיים נוגעין באוכלין ולא נוטלין בכלי ג"פ להעביר רוח הטומאה, וצ"ל שבדיעבד לא קפדינן וכמבואר במ"ב (סימן ד' ס"ק י"ד)".

57 "ואף שפקקנו בזה שמה, אולי נוכל לצרף לסניף להתיר שבמחללי שבת בפרהסיא שהם כעכו"ם גם לענין רוח רעה לא שורה בהם וכשישנים לא נטמאים ודינם כמו בעכו"ם שישן ואין אצלו ר"ה, שאינו שורה הר"א אלא במקום קדושה והיינו נשמה קדושה, ומחללי שבת אף שנטמאין בטומאת

De auteur komt tot de vergaande conclusie aangaande seculiere Joden – door hem zelf een novum genoemd, dat verdere studie noodzaakt: seculiere Joden zijn mogelijk als niet-Joden die geen Ruach Ra'a zouden genereren, wellicht omdat ze een heilige zielscomponent zouden missen – een argument dat past bij een object-gerichte benadering. Tegelijkertijd erkent de auteur dat dit een probleem oplevert: nergens is gebleken dat een 'ketter' of niet wetsgetrouwe Jood geen onreinheid genereert na diens dood. Vandaar dat de auteur een nuancering aanbrengt: hoewel seculiere Joden na hun dood wél onreinheid genereren, genereren ze na het ontwaken slechts een lichte vorm van Ruach Ra'a die verder geen gevolgen heeft bij aanraking van etenswaren en dranken.

De auteur vervolgt het responsum met een verhaal over een ontmoeting die hij zelf meemaakte, tussen de Tzaddiek rabbijn Amram Blau⁵⁸ en de Gaon van Brisk⁵⁹ over een instituut waar de kinderen niet goed leerden. Blau vond het niet de moeite waard om het instituut te handhaven, maar de Gaon van Brisk wilde weten of alle kinderen hun handen 's ochtends wassen volgens de voorschriften. Blau antwoordde dat dit het geval is, waarop de Gaon van Brisk stelt dat het alleen hierom al de moeite waard is om het instituut in stand te houden. De boodschap is duidelijk: handenwassen 's ochtends is een zeer belangrijk onderdeel van het religieuze leven thuis, en zeker in een educatief institutioneel kader. De auteur vervolgt door nogmaals het belang van het navolgen van de voorschriften te benadrukken, vanwege de mogelijke nadelige gevolgen:

En zie de uitleg van de *Amudei Kesef*...die [de mening] aanhaalt ... dat zelfs wanneer men het voorwerp waarmee men de handen wast na de maaltijd [מים אחרונים] of in de ochtend, gebruikt voor eten en drinken dat dit [aan het lichaam] allerlei verzwakkingen [חולשות] veroorzaakt. En al helemaal wanneer men iets eet mét Ruach Ra'a, dat aanzet tot zondigen, slechte gedachten en ziektes, Godbewaart.⁶⁰

De auteur komt nu bij de conclusie van het responsum:

En a priori lijkt het mij zeker juist dat wanneer men een seculiere hulp [thuis] heeft die etenswaren kan aanraken, dat men haar verplicht vóór dat zij begint met werken, om haar handen 3 x te overgieten, conform het voorschrift. A posteriori is mijn mening echter dat men niet streng

מת, הרוח רעה לא אלים ולא שורה בהם כמו בישראל לטמא, ומיהו ד"ז חידוש וצ"ע טובא".

58 Leider van de Neturei Karta.

59 Bedoeld wordt de rabbijn Jitschak Zev Soloveitchik (1886-1959), de GRI"Z, leermeester van de auteur.

60 "ועיין בפירוש 'עמודי כסף' על שו"ת מן השמים שמביא מהגה"ק רבי משה מפשעווארסק זצ"ל שאפילו בכלי דמים אחרונים או של נטילת שחרית אם משתמש בו לאוכלין ומשקין מביא הרבה חולשות, וכ"ש לאכול דבר עם רוח רעה מחטיא ומביא מחשבות רעות ומחלות ח"ו".

hoeft te oordelen en het voedsel te verbieden; zelfs niet voor een ‘hoeder van de Tora’.⁶¹ Dit vanwege de conclusie van de *Misjna Beroera*, dat het voedsel niet verboden is en men het 3 × moet afspoelen, in wisselend [מחולפים] water.⁶²

A priori moet men bij het begin van de arbeidsrelatie afspreken dat de hulp haar handen ’s ochtends wast volgens voorschrift (3 ×, en met een voorwerp waaruit het water wordt gegoten), voordat ze begint te werken. A posteriori is het eten niet verboden maar moet men dit 3 × afspoelen, en wel als volgt: ‘D.w.z. in wisselend water ... en van de waterkraan is het sowieso wisselend [omdat het stroomt].’⁶³ Tot slot adviseert de auteur in het algemeen om alle etenswaren die seculieren hebben aangeraakt, af te spoelen:

En daarom is het een mooie en passende gewoonte, om alle etenswaren die door seculiere Joden werden aangeraakt zonder dat ze de handen hebben gewassen – om deze goed af te spoelen, en dat helpt tegen deze vrees [= het nuttigen van etenswaren die aangeraakt werden door ongewassen handen].⁶⁴

In dit slot probeert de auteur de striktere handelswijze van de door hem geëerde vrome rabbijn Mordechai Progremaniski alsnog te rechtvaardigen – het ging in zijn geval om brood dat niet afgespoeld kan worden. Bij dergelijke etenswaren of dranken is er zeker reden om strenger te oordelen wanneer men een vrome (*Tzaddiek*) is — conform de object-gerichte benadering die meestal tot strengere standpunten neigt.⁶⁵

4.3.2 *Categorie eten en drinken: subjectgerichte benadering (19 teksten)*⁶⁶

De volgende tekst uit de responsa-verzameling *Riwawot Efraïm* (V. 5, nr. 523), kan als paradigmatische tekst dienen voor de subject-gerichte benadering van de Ruach Ra’a. Het responsum is een korte verhandeling over het pro-

61 Een devoot orthodoxe Jood die de wet altijd nauwgezet naleeft.

62 “ונראה שלכתחילה בודאי כשיש לו עזרת חפשיה ועלולה לנגוע במאכלים, יש לחייבה לפני הת-
חלת העבודה ליטול ידיה ג’ פ’ כדון, ובדיעבד אין דעתי להחמיר לאסור המאכל אפילו בשומר תורה
שנגע דהא מסיק במ”ב דאין לאסור המאכל אלא ידיחנו ג’ פ’.”

63 “והיינו במים מחולפים [עיינבשו] עסימון’ סעיקי” בובמ”בס”ק”ה], ומברזמים ממילא מחולפין ...”

64 “ומהאי טעמא מנהג נאה ויאה בכל אוכל כשהפשיים נוגעין בו בלי נטילה להדיחו יפה יפה ויעיל
גם לחשש זה.”

65 “(והגאון רבי מרדכי זצ”ל שהחמיר, היינו בלחם דלא שייך כ”כ הדחה ג’ פ’).”

66 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 316; *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2; *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 7; *ibid.*, V. 5, nr. 523; *ibid.*, V. 6, nr. 433; *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 8, 10, 11, 13; *Tsiets Eliëzer*, V. 13, nr. 2; *ibid.*, V. 17, nr. 35; *ibid.*, V. 22, nr. 40, 41; *Sjewet Halevi*, V. 3, nr. 169; *Jabia Omer*, V. 2 JD, nr. 7; *Wa’yaan Josef* JD, nr. 162; *Iggrot Mosjé*, JD, V. 3, nr. 20; *Minchat Jitschak*, V. 3, nr. 63; *ibid.*, V. 6, nr. 75.

bleem van gepelde eieren die overnacht hebben. Het responsum opent met een citaat uit een boek *HaKasjroet kaHalacha* van rabbijn Amram Eder⁶⁷ dat over het gepelde ei gaat dat overnacht heeft, en dat een kort overzicht geeft van de Talmoedische discussie hierover in bNiddah 17a. Eder beslist ogenschijnlijk op basis van alleen deze Talmoedpassage dat men geen gepelde ei, ui of knoflook moet eten die overnacht heeft. Een tweede citaat uit het bovengenoemde boek van Eder gaat over de kwestie van industrieel gebruik van eieren die gepeld en geconserveerd worden voor verwerking. Eder besluit dat dít wel in orde is, omdat er ook andere etenswaren mee vermengd zijn (en de situatie dus ook niet exact gelijk is aan het Talmoedische verbod) en omdat men er zout doorheen mengt — hetgeen het verbod opheft.⁶⁸

Na dit citaat van Eder geeft de *Riwawot Efraïm* zijn eigen mening:

En het lijkt mij dat als het in een dichte pan zit of in de ijskast dat daarop niet van toepassing is de wet van het gepelde ei. En het bewijs hiervoor is dat men dit vóór Sjabbat klaarmaakt en in de ijskast zet [voor de dag erna]. En [zo] op het eerste gezicht lijkt dit ook logisch [פשוט]. En wie hierover van mening verschilt, laat hij mij dat dan doen weten. En dan zal ik mijn mening veranderen, zonder dit expliciet te beloven [בלי נדר].⁶⁹

De *Riwawot Efraïm* geeft voor zijn beslissing – die echter nog niet geheel vastligt, want hij is (eventueel) bereid zijn mening te herzien – een bewijs uit de context van het dagelijkse leven van het subject. Aldus handelt men gewoonlijk, en niemand die daarin een probleem ziet.

In een ander responsum⁷⁰ herneemt de *Riwawot Efraïm* dit onderwerp en geeft de reactie van een collega-rabbijn Abraham Levi op deze ogenschijnlijk logische beslissing van de auteur. In deze lange reactie bestrijdt Levi allereerst dat dit de gewone gang van zaken zou zijn. Hij kent helemaal niet deze gewoonte om eieren op vrijdag al te pellen en ze dan in de ijskast te doen voor de maaltijd op zaterdag. Vervolgens geeft hij een lang overzicht van de verschillende bronnen over het probleem van het gepelde ei. Zijn conclusie lijkt te zijn dat het a posteriori toegestaan is, maar eigenlijk moet men dan het ei wel met iets vermengen — met mayonaise of zout.

67 4^e ed., 1985.

68 Eder baseert zich hier op twee responsa uit het corpus van de Minchat Jitschak, V. 6, nr. 74 en 75.

69 *Riwawot Efraïm*, V. 5, nr. 523: "ולי נראה אם זה נמצא בסיר מכוסה או במקרה אין לזה דין ביי" צה קלופה, והריא' שמלפני שבת מכינים ושמים במקרה. ולכאורה זה פשוט, ומי שבא לחלוק נא להודיעני ואשנה דברי בל"נ."

70 *Riwawot Efraïm*, V. 6, nr. 433.

En mij lijkt het dat, aangezien de gewoonte is dat men het gepeld in de ijskast laat ... men daarom daarmee door mag gaan [הנה להם]. En ik vind het moeilijk om mijn mening te veranderen en het te verbieden. Want in de meeste Jesjivot pelt men eieren al vóór Sjabbat [voor consumptie de dag erop]. En aangezien dat zo is, moet men hieruit opmaken dat de dispensatie [היתר] hiervoor goed is. En hoewel de kritiek in deze op mij juist is, lijkt het me toch dat de halacha is dat men zich hierop kan verlaten, zoals we⁷¹ eerder schreven. En moge de Barmhartige ons redden van fouten, en wie hier over van mening verschilt die heeft een goede reden.⁷²

De *Riwawot Efraïm* erkent enerzijds dat de kritiek van collega's gegrond is op basis van wat er in de teksten staat. Niettemin kiest hij ervoor om de zaak vanuit het subject te benaderen: wat mensen gewoonlijk doen en wat goed en veilig aanvoelt in dit geval. In de omgeving van de *Riwawot Efraïm* ziet men geen enkel probleem in het pellen van eieren en die vervolgens in de ijskast te bewaren voor morgen. Hoewel de teksten uit de Talmoeed bij de mensen bekend zijn – hij brengt immers als bewijs wat er in de Jesjivot wordt gedaan – ziet niemand hier een gevaar in. En dus is er ook geen gevaar, en is het logisch dat het in orde is, volgens de *Riwawot Efraïm*.

4.3.3 Categorie eten & drinken: tekst-gerichte benadering (32 teksten)⁷³

Het volgende responsum van de *Tsiets Eliëzer* (V. 18, nr. 46) is een paradigmatische tekst voor de tekst-gerichte benadering. Hij behandelt een vraag die bijna gelijk is aan de twee teksten in de voorafgaande benaderingen. In plaats van een ei, zijn het nu gepelde knoflook en uien die overnachten hebben. In dit responsum is geen enkele referentie aan de gewoonte en ervaring van mensen, of aan wetenschappelijke kennis die van buiten het halachische sy-

71 De auteur bedoelt zijn eigen uitspraak dat in de ijskast leggen helpt tegen het probleem van overnachten.

72 Ibid.: "ונ"ל להיות שנוהגים להשאיר קלוף במקרה וכו' א"כ הנה להם, וקשה לי לשנות דעתי ולאסור כי ברוב ישיבות מקלפים לפני שבת וא"כ משמע דהיתר הוא טוב, ואף שהערות עלי הן נכונות מ"מ להלכה נראה דאפשר לסמוך בזה כמו שכתבנו, והרחמן יצילנו משגיאות ומי שיצא לחלוק יש לו טעם נכון".

73 *Riwawot Efraïm*, V. 1, nr. 8; *ibid.*, V. 3, nr. 18; *ibid.*, V. 4, nr. 153, par. 25; *ibid.*, V. 5, nr. 8, 9; *ibid.*, V. 6, nr. 6; *Misjne Halachot*, V. 3, nr. 61; *ibid.*, V. 11, nr. 9; *ibid.*, V. 12, nr. 20, 22; *ibid.*, V. 15, nr. 5, 6; *Tsiets Eliëzer*, V. 10, nr. 35; *ibid.*, V. 18, nr. 46; *ibid.*, V. 19, nr. 56; *Divré Jatsiv* OH, nr. 227; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9, 10, 23; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 2; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 51; *Minchat Jitschak*, V. 2, nr. 68, #12, 13; *ibid.*, V. 6, nr. 74; *ibid.*, V. 9, nr. 28, 74; *Betsel Hachogma*, V. 3, nr. 11; *Chelkat Jakov*, V. EH, CHM & versch. items, nr. 88 en V. 3, JD, nr. 14, 39; *Afarkesta de Aniya*, V. 1, nr. 133; *ibid.*, V. 2 JD, nr. 146.

steem komt. Dit zou voor de hand liggen, omdat de auteur Eliëzer Waldenberg een expert is op het gebied van de medische ethiek:

Over knoflook en ui die gepeld zijn, waar de nacht overheen ging...

[datering, Pesach 1989]

[naam en openingsgroet aan vragensteller]

Over hetgeen hij mij gevraagd heeft over gepelde knoflook en ui waar de nacht overheen ging, en waarbij hij de mening poneerde dat als ze goed bedekt zijn en afgesloten in de ijskast, dat ze gegeten mogen worden en [hij ze] niet hoeft weg te gooien. Want dat betekent soms een groot geldelijk verlies, bovendien getuigt dit ook voor minachting voor etenswaren.⁷⁴

De auteur vervolgt met het verwerpen van deze gedachtegang omdat de Talmoed bNiddah 17a expliciet stelt dat ook wanneer ze dichtgebonden zijn en verpakt (letterlijk: samengebonden en verzegeld – מציירי וחתימי) de Ruach Ra'a er toch op rust. Vervolgens verwijst hij naar een uitspraak van de *Riwawot Efraim*⁷⁵ dat verpakt in de ijskast wél helpt, maar verwerpt deze uitspraak, omdat collega's deze beslissing ook al verworpen hebben. Hij vervolgt met zijn eigen redenering:

... deze uitspraak uit de Talmoed is niet opgetekend, noch in [de codex van] Maimonides, de Tur, of de *Sjoelchan Aroech*, maar slechts door enkele [rabbijnen] die na hen kwamen. Men kan dus zeggen dat Maimonides en de schrijvers van de *Sjoelchan Aroech* in hun grootsheid besloten dat de halacha niet zo is. Of dat deze weleerwaarde geleerden van mening waren dat dit niet meer van toepassing is op onze tijd, want

74 Tsiets Eliëzer, V. 18, nr. 46: "אודות שום ובצל קלופין שעבר עליהם הלילה
ב"ה. יום ועש"ק פסח שני תשמ"ט לפ"ק. ירושלים עיה"ק תובב"א
לכבוד הרה"ג רב פעלים הרב ר' ראובן סיני שליט"א רב בשכונת צפון ירושלים
שו"ב. ע"ד ששאלני אודות שום ובצל קלופין שעבר עליהם הלילה. ורצה לצדד ולומר דאם
מכוסים היטב וסגורים במקרה שיועיל שיוכל לאוכלם ולא יצטרכו לאבדם אשר לפעמים זה
מסתכם בהפסד רב, ויש בזה גם ביזוי לאוכלין".

75 V. 3, nr. 495. Dit responsum maakt geen onderdeel uit van het corpus omdat de term Ruach Ra'a er niet in voor kwam en omdat de vraagstelling iets anders geformuleerd is, en in feite ingaat op het verbod van het eten van iets dat onbedekt is gelaten (*giloei*). De uitspraak van de *Riwawot Efraim* gaat over het verpakken van een ui in zilverpapier die dan in de ijskast wordt gelegd, hetgeen volgens hem geen probleem is, onder verwijzing naar het probleem van *giloei*. Oorspronkelijk gaat dat echter zoals gezegd vooral over het onbedekt laten van vloeistoffen, omdat slangen ervan kunnen hebben gedronken en hun gif mogelijk daarin achter hebben gelaten. Het is exact deze vermenging van jargon – het laten overnachten van ui, ei en knoflook, en het verbod op onbedekt laten van vooral vloeistoffen die door collega's bekritiseerd wordt.

de natuur en de omstandigheden zijn veranderd, zoals men dat vindt [in de rabbijnse literatuur] ten aanzien van bepaalde uitspraken over dingen die op deze zelfde manier veranderd zijn.⁷⁶

Of de natuur werkelijk veranderd is, en de omstandigheden nu anders zijn dan in de Talmoed, is niet relevant voor de auteur—sommige teksten pomen dit idee en dus heeft het geldigheid. Ook is het onbelangrijk of mensen dit werkelijk zó ervaren, dat vroeger bepaalde dingen andere gevolgen hadden dan nu, en hiernaar handelen in dagelijkse situaties. Uiteraard zal geen rabbijn zeggen dat de kennis van de rabbijnen in de Talmoed a priori op foutieve premissen was gebaseerd en daarom niet van toepassing is. Hij vervolgt met een glosse van de Mordechai⁷⁷ uit naam van Meïr uit Rothenburg—dat men daarom al in hun tijd geen acht sloeg op de vermaning van de Talmoed ten aanzien van het laten overnachten van een gepeld ei, “omdat mogelijk de Ruach Ra’a bij ons niet meer te vinden is”.

Met andere woorden, de *Tsiets Eliëzer* accepteert misschien wel de gedachte dat er iets veranderd is, maar alleen omdat een Middeleeuwse tekst dat zegt: ‘En deze woorden van de Mordechai vormden de basis voor vele grote decisoren om lichter te oordelen in deze...’⁷⁸

Waldenberg vervolgt met voorbeelden uit de rabbijnse literatuur van de laatste eeuwen waarin de visie van de Mordechai wordt aangewend om o.a. het gebruik van mengsels van geklutste eieren toe te staan in bakkerijen, en de gewoonte om salades te maken waar knoflook in zit en deze te laten overnachten, of het inleggen van groenten waarvoor ook knoflook wordt gebruikt. Opmerkelijk is dat Waldenberg niet naar de gebruikelijke wijze van het maken van sla of inmaken van zuur verwijst, maar dit menselijke handelen wordt door hem vanuit de tekst gereconstrueerd. Vervolgens brengt hij teksten die het ontbreken van dit Talmoedische verbod in de codices van Maimonides en Karo, gebruiken om een lichtere uitspraak te formuleren, zodat er geen gevaar schuilt in het laten overnachten van de in bNiddah 17a genoemde soorten.

In de rest van het responsum wordt uiteengezet, dat ook wanneer men in deze tijd nog bang zou moeten zijn voor de Ruach Ra’a op gepelde ui, knoflook en ei, er ook dan nog manieren zijn te vinden waarop het wél toegestaan is. Waldenberg gebruikt hiervoor opnieuw precedenten uit teksten:

76 *Tsiets Eliëzer*, V. 18, nr. 46: “שמימרא זאת שבגמ’ נדה לא הובאה כלל לא ברמב”ם ולא בטור וש”ע, והוזכר זה רק בכמה מהבאים אחריהם, וניתן לומר שהרמב”ם ובעלי השו”ע סברו בגדלותם שאין הלכה כן, או דקסברי הנהו מרנן רבנן שזה לא נהוג בזמנינו, כי נשתנו הסביבים והמסיבות, כפי שמצאנו על עוד כמה דברים מעין אלה שנאמרו ונתחדשו בכזאת.”

77 “מרדכי מסכת שבת הגהות מרדכי (פרק המוציא) רמז תסא.”

78 *Ibid. ibid.*; “ודברי מרדכי אלה שימשו למקור בית אב לכמה וכמה גדולי פוסקים לדון להתייר, עפי”...”

En kijk de *Sefer Mitswot Ketanot*, par. 171, die schrijft [ten aanzien van het eten van gepelde en geplette knoflook op Sjabbat] ‘dat er mensen zijn die niet bang zijn [om de knoflook te eten die op vrijdag is klaargeemaakt] omdat er brood doorheen gemengd is; en er zijn er die schilletjes van de [gepelde] knoflook erin leggen’.⁷⁹

Deze bron leert ons volgens de auteur, dat als er andere dingen doorheen zijn gemengd zoals brood, of als men de schilletjes er in achter laat na het pellen, de Ruach Ra’a er dan geen macht over heeft. Of dit feitelijk klopt is op nieuw niet van belang – er is een precedent uit een tekst die het algemeen geformuleerde verbod uit de Talmoed nuanceert. Waldenberg breidt de observatie van de *Sefer Mitswot Ketanot* verder uit tot een algemene regel: het hele verbod van de Talmoed geldt alleen wanneer de ui, knoflook of het ei op zich zelf staan. Is er echter ook maar iets anders doorheen gemengd dan is er geen gevaar van de Ruach Ra’a, zoals ook enkele rabbijnen uit de laatste twee eeuwen schrijven.

Dan komt hij met weer een andere oplossing:

Er is ook nog een manier om het toe te staan, door er zout doorheen te doen. Zoals ik dit gezien heb in het boek *Mat’amim*, onder het lemma ‘Jajin, Se’oeda, we-Achila’, subpar. 18, die uit naam van het boek *Tosefet Chajim* het volgende schrijft: ‘de reden [dat] als er gepelde knoflook of ui overblijft ’s avonds, zodat wanneer de nacht er over heen gaat het een gevaar oplevert om ervan te eten – dat men deze dan in het zout doet is, dat het zout de Ruach Ra’a opheft [מבטל] die er op rust’.⁸⁰

Op basis van de *Ta’amei HaMinhagiem* concludeert Waldenberg dat dit betekent dat men ook nadat de gepelde ui, knoflook of ei al overnacht hebben, het mogelijk is om a posteriori deze weer geschikt te maken door ze in het zout te leggen: “Want het heeft de kracht om de Ruach Ra’a te laten verdwijnen en op te heffen”.⁸¹

Of dit feitelijk klopt is opnieuw van geen enkel belang, de teksten zeggen dat de Ruach Ra’a in bepaalde situaties gevaar oplevert, en andere teksten

79 Ibid., ibid.: “יום רביעי) שכותב וז”ל: שום קלוף ובצל קלוף וביצה”
קלופה שעבר עליהם הלילה, יש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים בשבת שח”
רית, ויש שאינם חוששים מאחר שלחם מעורב בתוכם, ויש שמשימים קליפת השומין לתוכם.”

80 Ibid., ibid.: “כדראיתי בספר מטעמים ערך יין סעודה ואכילה אות: “יש גם דרך היתר לשים בתוכם מלח, כי המלח מבטל את הרוח רעה ששורה עליו...”
”ח שכותב בשם ספר תוספת חיים וז”ל: טעם כשנשאר שום קלוף או בצל קלופה בלילה שאם יעבור
עליהם הלילה סכנה לאכול מהם נותנים אותו למלח, כי המלח מבטל את הרוח רעה ששורה עליו...”

81 Ibid., ibid.: “ומשמע לכאורה ששימת המלח מועילה אפילו אם ישים זאת בתוכם לאחר שעבר
עליהם הלילה. דכחו אתו להעביר ולבטל את הרוח רעה.”

130 zeggen dat dit in bepaalde gevallen – zoals na gebruik van zout – geen gevaar oplevert. In verschillende situaties kan men het handelen dus afstemmen op hetgeen in de teksten te vinden is over de Ruach Ra'a en de omgang hiermee. Tot slot breidt Waldenberg de uitzonderingen nog verder uit, opnieuw op basis van een tekst:

...maar na inleggen in azijn, of zout water, of na het te koken levert het geen schade op.⁸²

De oorspronkelijke tekst had het alleen over in het zout leggen. Dit wordt vervolgens in andere teksten uitgebreid naar zure substanties (azijn), zout water of koken—allemaal manieren van het conserveren van eten waarvan men wist dat ze een beschermende werking hadden en het voedsel langer houdbaar maakten. Waldenberg neemt dit over, omdat ze in een tekst staan, en gaat nog een stap verder:

En zelfs als hij dit doet [één van eerdergenoemde manieren] nadát de nacht er over heen is geweest, en hij deze niet eet zoals ze zijn [in hun natuurlijke staat].⁸³

Waldenberg brengt vervolgens nog twee argumenten waarom men lichter kan oordelen in deze kwestie, zelfs wanneer de Ruach Ra'a wél nog gevaar oplevert in onze tijd:

Bovendien zijn er [rabbijnen] die van mening zijn dat het hele gevaar alleen over rauwe waren gaat, niet over gekookte; en er zijn er die het omgekeerde zeggen: dat het hele gevaar alleen bij gekookte waren bestaat, maar niet bij rauwe... Dat betekent voor ons dus dat op welke manier men het ook doet [het nuttigen], er altijd een dubbele twijfel bestaat [ספק ספקא] om het toe te staan, namelijk: misschien bestaat het hele gevaar niet meer in onze tijd, en zelfs als het er wel nog is, misschien alleen op de tweede manier, maar niet op de wijze waarop hij het nu wil nuttigen [d.w.z. rauw vs. gekookt].⁸⁴

Waldenberg gebruikt hier een algemeen halachisch principe van de 'dubbele twijfel' die in veel uitspraken gehanteerd wordt. Een enkele twijfel is

82 Ibid., ibid.: "אבל אחר כבישה בחומץ או במי מלח או אחר בישול אינו מזיק".

83 Ibid., ibid.: "והיינו אפילו אם יעשה בכזאת לאחר שעבר עליהן הלילה. ואינו אוכלו כמו שהוא".

84 Ibid., ibid.: "כמו" כ' ישנם סוברים שהחשש הוא רק בחיין ולא במבושלים, וישנם סוברים להיפך. שהחשש הוא רק במבושלים ולא בחיין, יעו"ש בזבחי צדק, ובשו"ת יד מאיר שם וכן בדרכ"ת שם אות ע"ד עיין שם, ויוצא איפוא מזה שלדידן על כל אופן מהאופנים אם נרצה יש לנו ספק ספקא, להתיר. והוא, שמא לא שייך כלל החשש בזה"ז, ואפילו אם שייך שמא הוא דוקא על האופן השני ולא על האופן שרוצה כעת לאכול".

meestal niet voldoende om iets toe te staan, zeker niet wanneer het om een bijbels verbod gaat. Een 'dubbele twijfel' is vaak genoeg om het wel toe te staan, maar of dat ook geldt in geval van gevaar is de vraag. Want een gevaar telt zwaarder in de halacha dan iets dat ritueel verboden is. Daarom is een dubbele twijfel vaak ook niet genoeg om iets dat vanwege gevaar is verboden, toe te staan. In dit geval echter wel⁸⁵ omdat:

'het geen voorzorg is voor een tastbaar gevaar [מוחשת] ... maar één dat potentieel en niet nader gedefinieerd [סגולתי] is'.⁸⁶

Voor dit laatste geeft Waldenberg en passant wel een bewijs uit het empirische: 'en waarvan velen het al overtreden hebben, gegeten hebben, en geen schade ondervonden'. Waldenberg besluit nog met een verwijzing naar een responsum van de *Jad Meir* die een andere oplossing voorstelt, namelijk om de etenswaren drie maal om te spoelen met water. Dit helpt immers ook 's ochtends na het opstaan om de handen van de Ruach Ra'a te reinigen. En hoewel dit nog nergens eerder werd geopperd, helpt dit volgens de *Jad Meir* omdat het uitgangspunt is dat de Ruach Ra'a niet meer onder ons is in deze tijd.

Zijn conclusie is dan ook:

In de kern van de zaak is er plaats voor een lichtere beslissing in welke situatie dan ook [בכל גיונא] en wie zo handelt, die hoeft niet als lichtzinnig bekeken te worden [אין מזיחין אותו], en des te meer wanneer hij het ook afspoelt, en al helemaal wanneer men er schilletjes [van de ui of knoflook] in heeft gelegd. En hoeveel te meer wanneer men ze heeft vermengd met iets anders, of zelfs wanneer hij er zout in/over doet, ze inlegt in azijn en/of zout water.⁸⁷

De tekstgerichte benadering leidt hier feitelijk tot een ander standpunt – en wel een lichter oordeel – dan de object-gerichte benadering.

85 Anderen in het corpus hanteren ditzelfde argument, over het verschil tussen een tastbaar gevaar en een potentieel en niet nader gedefinieerd gevaar [מופשט] zoals de *Jabia Omer*.

86 Ibid., ibid.: "והרי הספק הוא לא על חשש סכנה מוחשת שנטעון פירוקא לסכנתא, אלא על חשש סגולתי ומופשט. ואשר רבים כבר עברו ואכלו ולא ניזוקו".

87 Ibid., ibid.: "העולה מכל האמור, דמעיקרו של דבר יש מקום להתיר בכל גוונא והנוהג כן אין מזיחין חין אותו, ומה גם כשיעשה גם הדחה, וביותר יש להתיר כשישימו מהקליפות לתוכם, ועל אחת כמה שיותר כשיערב זה עם איזה דבר אחר, או אפילו כשישים בתוכם מלח או יכבשם בחומץ ובמי מלח".

Na deze eerste categorie van eten en drinken met drie benaderingen te hebben geconfronteerd, volgt hieronder de tweede categorie van ruimte (33 teksten), zoals toilet en badkamer. Ook deze categorie kan met de drie benaderingen worden geconfronteerd.

De volgende tekst van de *Jitschak Jeranen* (V. 1, OH., nr. 5) is als een paradigmatische tekst te beschouwen voor de object-gerichte benadering ten aanzien van de aanwezigheid van de Ruach Ra'a in bepaalde ruimtes, i.c. het toilet en de badkamer, of een gecombineerde toilet / badruimte. Opgemerkt dient te worden dat de status van het moderne toilet met waterspoeling en de badkamer al in verschillende responsa van vóór de Sjoa zijn behandeld,⁸⁹ vooral die van het toilet in de trein. Het is opvallend dat in ons corpus relatief veel teksten aan de status van de toiletruimte zijn gewijd – of de gecombineerde toilet/badruimte. De *Jitschak Jeranen* behandelt de vraag of men in een gecombineerde bad- en toiletruimte de handen mag wassen – bijvoorbeeld voor een broodmaaltijd of na het ontwaken – en wat de status is van eten en drinken dat deze ruimte is binnengebracht. Zijn deze nog toegestaan voor consumptie? In dit langere responsum combineert de *Jitschak Jeranen* de halachische casuïstische benadering met de object-gerichte benadering, hierbij beïnvloed door de Zohar die door hem ook gebruikt wordt naast halachische bronnen en neigt naar een meer ontologische benadering van de Ruach Ra'a. Ook gaat hij veelvuldig de discussie aan met responsa uit het corpus van de *Jabia Omer*.

In de eerste paragraaf gaat de *Jitschak Jeranen* in op de status van de toilet-pot – is die vergelijkbaar met de po (van niet absorberend materiaal) en de toilet-stoel zoals die in de halachische literatuur wordt beschreven? Dit is een stoel met een gat onder de zitting waaronder soms een soort po stond, die na het ontlasten verwijderd werd. Beide gevallen worden soepeler beoordeeld dan een echt toilet: de po omdat deze mobiel is, regelmatig geleegd en gereinigd wordt; de toiletstoel vanwege het feit dat de po zich niet steeds in de toiletstoel bevindt, en dat deze ook als gewone stoel wordt gebruikt, en de po eronder bedekt.

Vervolgens vergelijkt de auteur het moderne toilet met het zogenaam-

88 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 3; *ibid.*, V. 2, nr. 4; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5, 11; *Riwawot Efraim*, V. 8, nr. 5; *Divré Jatsiv* JD, nr. 34, 35; *Simchat Kohen* OH, nr. 6; *Jaskiel Avdi*, V. 7 OH, nr. 44, vr. 1; *Jaskiel Avdi*, V. 6, nr. 13.

89 *Zekan Aharon*, V. 1, nr. 1 – een responsum uit 1930, het boek waarin het responsum zich bevindt werd in 1932 voor het eerst gedrukt; *Sjem MiSjimon*, nr. 9 – een responsum uit 1926, gedrukt in 1932; *Erets Tzvi*, nr. 110 en 111, gedrukt in 1938; *Lewusjé Mordechaj*. V. 3, nr. 18, gedrukt in 1922; zie ook *Chazon lesj*, OH, nr. 17, subpar. 4.

de ‘Perzische toilet’ uit de Talmoed — een soort gat met een glooiend verloop waardoor de uitwerpselen meteen naar beneden gaan en niet in de toilet (ruimte) rusten. Ook in het moderne toilet worden de uitwerpselen meteen weggespoeld na het ontlasten, maar anders dan bij dat Perzische toilet rusten deze wel een bepaalde tijd in de toiletpot. En hoewel het materiaal van een toiletpot in principe glad is en niets absorbeert – anders dan hout of aardewerk die worden genoemd als voorbeelden van materialen die niet goed gereinigd kunnen worden – is deze soms toch wel bevuild door uitwerpselen. Bovendien, anders dan een po of toiletstoel, zit het moderne watercloset vast in de muur en aan de grond van de toiletruimte, hetgeen de ruimte een vaste status geeft van een toilet. De auteur stelt dan ook in subparagraaf 2 – in navolging van o.a. de *Chazon lesj* – dat een toiletruimte, zelfs als deze ook voor andere doeleinden wordt gebruikt, bij twijfel de zwaardere status heeft van een Talmoedisch toilet.

Tot dusver lijkt dit conform de tekstgerichte benadering. Echter, de *Jitschak Jeranen* verbindt in zijn uiteenzetting (subpar. 2) de kwestie van de status van een ruimte met de feitelijke aanwezigheid van de Ruach Ra’a. Midden in de halachische discussie, bij de argumenten die het moderne toilet willen vergelijken met de toiletstoel die daarmee de hele ruimte niet de status geven van een toiletruimte (alleen moet men een bepaalde afstand in acht nemen tot de stoel als de po eruit verwijderd is), stelt hij:

...En hieruit blijkt welzeker dat in deze kamer waarin de toiletstoel zich bevindt, geen Ruach Ra’a aanwezig is. En dezelfde wet zou dan gelden in ons geval, van een badkamer met daarin een toilet, dat de Ruach Ra’a niet in het hele vertrek rust. En dus zou het ook toegestaan zijn om de handen te wassen van de waterkraan die bij de wasbak zit.⁹⁰

Echter, de door de auteur aangehaalde teksten gaan helemaal niet in op de Ruach Ra’a en de aanwezigheid ervan – noch op de vraag of men de handen moet wassen wanneer men deze ruimte betreedt. Ze behandelen de kwestie of men heilige woorden mag uitspreken in aanwezigheid van iets dat gebruikt wordt door de mens om zich te ontlasten, in dit geval de toiletruimte (of een badruimte). De auteur koppelt deze twee zaken direct aan elkaar: in een ruimte die ‘vies’ is en waar men geen heilige woorden mag spreken (of rituelen mag uitvoeren), daar is de Ruach Ra’a aanwezig. Even later doet de auteur dat nogmaals, bij de uiteenzetting dat een modern toilet mogelijk niet vergelijkbaar is met het toilet in de Talmoed:

90 *Jitschak Jeranen*, V. 1, OH., nr. 5, par. 1 (p. 31): אין זה שנמצא הספסל, אין בו רוח, וה”ה בנייד שחדר האמבטיא שיש בו אסלא אין רוח שורה בכל החדר וממילא מותר ל”סול ידיו בברז המים הקבוע בכיור.”

...En daaruit kan men naar onze zaak [afleiden], dat in een badkamer waar ook een toilet is van porselein – dat van aardewerk is dat men heeft afgedekt [= geglazuurd] – dat dit de status heeft van een po, maar niet van een toilet. En dus zou het toegestaan zijn om de handen in dat vertrek te wassen, want er rust geen Ruach Ra'a in dat vertrek.⁹¹

Voor de auteur is blijkbaar duidelijk dat het verbod om in 'vieze' ruimtes rituelen uit te voeren, niet zozeer een wet is die het subject direct aanspreekt om de status van de rituelen te verhogen en een houding van respect uit te stralen, maar eerder het gevolg is van de aanwezigheid van de Ruach Ra'a. Omdát in een toiletruimte doorgaans viezigheid aanwezig is, rust de Ruach Ra'a daar en is het daar verboden om een ritueel uit te voeren. Dan wordt het subject zélf door de Ruach Ra'a onrein, en straalt deze onreinheid ook af op eten en drinken in deze ruimte. Vandaar dat water uit een kraan in deze ruimte niet kan gebruikt worden voor een reinigingsritueel. Dit is dus een duidelijk object-gerichte argumentatie.

Na de twijfel van de *Chazon Lesj* besproken te hebben ten aanzien van ons moderne toilet, begint de *Jitschak Jeranen* zijn eigen visie te geven:

En zelf lijkt mij – naar mijn bescheiden mening – dat onze toiletten beschouwd moeten worden als een écht toilet [uit Talmoedische tijd], en [vooral] ook volgens de Zohar (Genesis 10b), waar staat: 'er is een geest [רוחא] in alle toiletten in de wereld, die daar rust en geniet van die vuiligheid en viezigheid', tot zover zijn formulering. Dus, het is mogelijk dat omdat de naam 'toilet' op haar van toepassing is, en zij [de Ruach Ra'a] geniet van die vuiligheid wanneer men zijn behoeften doet, men dus zeggen moet dat de Ruach Ra'a daar aanwezig is. Hoewel men zou kunnen zeggen [en tegenwerpen] dat alleen bij een 'vast toilet'⁹² die volgens de wet zeker een toilet is, dat dan de Ruach Ra'a daar rust; maar in onze toiletten niet omdat ze mogelijk niet eens de status hebben van een po – omdat ze afgedekt [= geglazuurd] zijn. In ieder geval bestaat er twijfel [hierover] en men moet [daarom] strenger oordelen door ze als een echt [Talmoedisch] toilet te beschouwen⁹³.

91 Ibid., p. 32: "...ומינה לנ"ד, בחדר אמבטיא שיש גם אסלא מפורצליין שהוא חרס מצופה די' – נו כגרף אבל לא כבית כסא, וממילא מותר ליטול הידיים בחדר זה שאין רו"ר שורה בחדר."

92 Omdat de toiletpot elke keer wordt schoongespoeld en de ontlasting nooit lang daar ligt, is het mogelijk geen 'vast toilet' uit de Talmoed. Een 'vast toilet' is een toiletruimte die bestemd is tot vast gebruik om zich te ontlasten. Een niet-vast toilet is een ruimte (of voorwerp) dat niet geregeld wordt gebruikt als toilet.

93 Ibid p. 33: (בראשית: וגם להזוהר (ד"ר ע"ב) דאיתא: רוחא חדא אית בכל בית כסא דעלמא דשריא תמן ואתהני מההוא לכלוכא וטינופא עכ"ל. אפשר דכיון דשם בית כסא עליו, ואתהני מההוא לכלוכא בשעה שעושים צרכים, ממילא י"ל דרו"ר נמצאת שם והגם די"ל דדוקא בי"ס קבוע דע"פ הדין

De auteur brengt hier de Zohar die stelt dat in een toiletruimte de Ruach Ra'a aanwezig is die zich 'voedt' met de daar aanwezige viezigheid. Opnieuw maakt de auteur een duidelijke koppeling tussen de halachische status van een toiletruimte en de aanwezigheid van de Ruach Ra'a als concreet, objectief gegeven. Zoals al eerder werd gezegd, hebben vooral mystieke teksten de neiging om een essentialistische, object-gerichte visie te ontplooiën.

De *Jitschak Jeranen* vervolgt met een verhandeling over een toiletruimte waar ook een bad/of douche gelegenheid aanwezig is. Immers, wanneer de toilet-ruimte ook voor andere doeleinden wordt gebruikt dan het zich ontlasten, kan men mogelijk lichter oordelen volgens de *Chazon lesj*. Het gebruik van de ruimte voor andere doeleinden 'verbetert' de lage status die een ruimte heeft die enkel als toilet dient. De auteur concludeert dan ook: omdat de status van een dergelijke ruimte verbeterd is, is er ook geen Ruach Ra'a meer aanwezig. De auteur verwerpt echter zelf deze eerdere conclusie omdat het feit dat de toiletpot vast zit aan de muur en grond, de ruimte een vaste status geeft van toiletruimte; anders dan bij een po of mobiele toiletstoel. De andere doeleinden waarvoor dezelfde ruimte wordt gebruikt, doen daar dan weinig van af. Er is in ieder geval sprake van twijfel, zegt de auteur weer.⁹⁴ Dus moet er opnieuw streng beslist worden ten aanzien van de Ruach Ra'a, juist omdat de auteur de Ruach Ra'a als echte entiteit ziet met negatieve invloeden op de mens, eten en drinken.

Opmerkelijk is wel dat, hoewel de *Jitschak Jeranen* even later stelt dat een gemengde bad- en toiletruimte 'zonder twijfel' de status van een vast toilet heeft, er toch een halachische oplossing is om het water uit die ruimte te gebruiken om de handen mee te wassen voor een maaltijd of de Ruach Ra'a af te wassen na het ontwaken. Namelijk door een afscheiding te maken van minimaal 10 handbreedtes hoog (ca 80–100 cm) – een vaste minimummaat in de halacha voor een afscheiding – die het toilet van de wasbak met waterkraan scheidt – een zuiver halachische oplossing die gebruik maakt van het rabbijnse begrip van afscheidingen (מחיצות).⁹⁵ Maar, omdat de halacha het principe erkent van een afscheiding – zelfs als die meer symbolisch lijkt (alles boven de 80–100 cm is gewoon open), werkt deze écht en is niet alleen maar symbolisch. Met andere woorden: door de afscheiding te maken – zelfs als die naar onze menselijke ogen niet volledig dicht is, of zelfs grotendeels open tot aan het plafond – wordt de Ruach Ra'a 'teruggedrongen' tot de ruimte om het toilet heen, en niet verder. Het dient dus niet om de mens in zijn bewustzijn ervan te doordringen dat de ruimte rond het toilet een andere status heeft dan die van de wasbak en kraan, zodat hij zijn han-

חשיב ביכ"ס אז רור"ר שורה שם משא"כ דידן דאפשר דל"ח כלל גרף כיון שמצופין. מ"מ
מידי ספק לא פלטינן ומחמירים בהם לדונם כביכ"ס גמור.

94 Ibid., p. 34.

95 Ibid., p. 35: "ורק אם יעשו מחיצה גבוהה עשרה טפחים המבדילה בין האסלא לבין ברו" המים, אז יועיל ליטול ידיים שם. כנלע"ד בס"ד."

delen hierop kan aanpassen. Het gaat om een reële object-gerichte werking.

De *Jitschak Jeranen* vervolgt (subpar.2) met de vraag naar de status van een badhuis met betrekking tot de Ruach Ra'a. De auteur begint nu met een verhandeling op basis van een responsum van de *Jabia Omer*⁹⁶ dat er in een badhuis geen Ruach Ra'a is. Hij verwerpt echter diens stelling dat ook wanneer men stelt dat er mogelijk tóch een zweem (נידנוד) van de Ruach Ra'a aanwezig is, deze niet de 'kracht' heeft om eten en drinken ongeschikt te maken. Volgens de auteur is dat een weinig steekhoudend argument: óf er is geen Ruach Ra'a en dan is er niets aan de hand, óf er is wel een Ruach Ra'a en dan heeft die ook gevolgen. Hij staft zijn woorden vanuit een responsum van de *Jaskiel Avdi*⁹⁷ die stelt dat er wél degelijk een Ruach Ra'a in het badhuis aanwezig is. Dat heeft dan ook gevolgen voor alles wat er zich in deze ruimte bevindt, en 'al zou hij zich wassen met al het water in de wereld, dan nog zal de Ruach Ra'a niet van hem weggaan ... tot dat hij het badhuis uitgaat'.⁹⁸ Deze woorden zijn volgens de auteur 'juist naar hun redenen' (ולענין דבריו) (נכונים בטעמם), d.w.z. naar de mening die stelt dat er in een badhuis|badkamer wél Ruach Ra'a is.⁹⁹ De *Jitschak Jeranen* is echter van mening dat een badhuis (בית המרחץ) en al helemaal een badkamer als zodanig geen Ruach Ra'a heeft, vooropgesteld dat er geen toilet aanwezig is.

Dan citeert de auteur¹⁰⁰ opnieuw de eerder gebrachte Zohar-tekst, maar brengt nu de volledige passage, en leidt hieruit af dat ook het betreden van een toiletruimte alleen, dus zonder zich te ontlasten, al een reden is om de handen te wassen wanneer men weer naar buiten komt, omdat de Ruach Ra'a daar verblijft:

...Want de Ruach Ra'a rust daar, en wie daar naar binnengaat daar rust de Ruach Ra'a meteen op zijn vingers... en zo ook eten en drinken die in het toilet zijn gebracht, daarop rust de Ruach Ra'a.¹⁰¹

96 *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1.

97 *Jaskiel Avdi*, V. 7, OH, nr. 2.

98 *Jitschak Jeranen*, V. 1, OH., nr. 5, p. 35: "...א"כ כל שהוא נמצא בבית המרחץ שבו שור' רה הרור' ועוד ישנה שם גם אם ירחץ בכל מימות שבעולם, לא תסור ממנו הרור' שהרי בבחינת טובל ושרץ בידו, והיא לא סרה עד שיצא מבית המרחץ ויתרחק מהרור' ויטול ידיו בחוץ וינגב אותם..."

99 *Ibid.*, *ibid.*

100 *Ibid.*, *ibid.*, p. 36.

101 *Ibid.*, *ibid.*: דהכי לא מועיל כלל, דהכי: "וכל זה כשאין בית כסא בבית המרחץ, אבל אם יש גם ביכ"ס לא מועיל כלל, דהכי: איתא בזוהר (בראשית דף י"ד ע"ב): וכד עאל לבית הכסא לא יברך ולא יקרא בתורה אפילו מלה חדא עד דיסחי ידיו, ואי תימא בגין דמלוכלכים אינון, לאו הכי, במאי אתלכלכו, אלא רוחא חדא אית בכל בית כסא דעלמא דשריא תמן ואתהני מההוא לכלוכא וטינופא ומיד שרי על אינון אצ-בעאן דידיו דבר נש. עכ"ל. ומשמע דגם הנכנס לביכ"ס אפי' לא עשה צרכיו רור' שורה על ידיו וצריך נט"י, כי הרור' שורה שם והנכנס לשם מיד הרור' שורה על ידו וכמו שהוא מדויק בלשון הזוהר "וכד עאל לביכ"ס וכוי ומיד שרי על אינון אצבעאן דידיו דב"נ", דאיירי אנכנס דלעיל ודק". וה"נ אוכלין ומשקין שנכנסו לביכ"ס רור' שורה עליהם..."

In een lange bespreking over de juiste interpretatie van de bovengenoemde Zohar-passage, verwerpt hij het standpunt van de *Jabia Omer*¹⁰² dat volgens sommige rabbijnen louter het betreden van de toiletruimte geen reden is tot verplichting om de handen te wassen vanwege de daar aanwezige Ruach Ra'a: "De tekst van de Zohar verdraagt een dergelijke interpretatie in het geheel niet, en deze gedachtegang moet men zelfs niet opvoeren, zelfs niet als ondergeschikt argument".¹⁰³ De Zohar stelt immers in die passage dat men na het betreden van het toilet geen zegen mag uitspreken, of Tora mag lezen – zelfs niet één woord – totdat men zijn handen heeft gewassen.

De Zohar vervolgt:

En indien men zegt: omdat ze [= de handen] vies zijn, dat is niet zo — want waarmee zouden ze bevuild zijn? [Hij is immers niet naar het toilet geweest]. Maar, er is een geest in alle toiletten in de wereld, die daar rust en geniet van die vuiligheid en viezigheid, en meteen rust deze op de vingers van de handen van een persoon.¹⁰⁴

Opmerkelijk is hier opnieuw het gebruik van de kabbalistische Zohar als halachische tekst, die onderworpen wordt aan verschillende mogelijkheden tot interpretatie, waarvan alleen de meest plausibele geldig zijn. (De *Jitschak Jeranen* vervolgt met een korte verhandeling over iemand die alleen zijn handen in de toiletruimte steekt, of slechts één hand).¹⁰⁵

De rest van het responsum besteedt de auteur aan de status van eten en drinken die in het toilet zijn gebracht. Hij opent subpar. 3 met een passage uit de *Jam sjel Sjelomo*. Daarin heet het, dat als iemand na het toiletbezoek met onreine handen water in een vat buiten het toilet aanraakt, dit water hiermee niet onrein is en gebruikt kan worden voor een wassing van de handen. De *Jitschak Jeranen* begrijpt dit niet — waarin verschilt dit van het geval wanneer iemand met Ruach Ra'a op zijn handen eten en drinken aanraakt, 's ochtends na het ontwaken? Volgens de *Jitschak Jeranen* is dergelijk voedsel verboden voor consumptie. Wie uit het toilet komt heeft ook Ruach Ra'a op de handen en maakt dus eten en drinken ongeschikt. Dat er een verschil zou bestaan tussen de Ruach Ra'a 's ochtends na het slapen en die van het toilet, verwerpt de *Jitschak Jeranen*, vanuit zijn object-gerichte benadering die de Ruach Ra'a als één reële entiteit ziet:

102 *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1.

103 *Jitschak Jeranen*, V. 1, OH., nr. 5, p. 37: "ומכיון שלשון הזוהר אינו סובל פירוש זה כלל, אין לצרף סברא זו (במחכ"ת) אפי' לסניף".

104 *Ibid.*, p. 36: "ואי תימא בגין דמלוכלכים אינון לאו הכי במאי אתלכלכו אלא רוחא חדא אית בכל בית כסא דעלמא דשריא תמן ואתהני מההוא לכלוכא וסינופא ומיד שרי על אינון אצבעאן דידוי דבר נש".

105 *Ibid.*, p. 37.

En men kan niet tegenwerpen dat het in dát geval [na het opstaan] anders is omdat het dan gaat over de Ruach Ra'a van de ochtend die krachtig is, en dat de Ruach Ra'a van het toilet daarentegen lichter [=minder krachtig] zou zijn. De naam van de Ruach Ra'a is immers één en dezelfde¹⁰⁶ en zij verontreinigt naar haar maat/sterkte...¹⁰⁷

Dit geldt dus ook voor water in een toilet zélf (subpar. 4):

Mij lijkt dus – naar mijn bescheiden mening – dat de Ruach Ra'a altijd op het water in het toilet rust, want dat is de 'woonplaats' [משכנה] van de smerige Ruach Ra'a [של הטינופת הרוח הרעה], zoals de Ruach Ra'a ook rust op eten en drinken onder het bed...¹⁰⁸

Vervolgens verwerpt hij de mening van de *Sjalmei Zibboer* dat de Ruach Ra'a alleen rust op mensen, en niet op voorwerpen of eten. De *Sjalmei Zibboer* stelt dat men anders ook de kleding zou moeten reinigen na een bezoek aan het toilet waarbij men zich ontlast heeft. De *Jitschak Jeranen* vindt dit geen bewijs, omdat ook in de ochtend wanneer de Ruach Ra'a sterk is, deze alleen op de handen rust, maar niet op de kleding of de deken waaronder men sliep.¹⁰⁹ Maar op eten en drinken rust de Ruach Ra'a dus wél. De auteur brengt hiervoor een bewijs van de *Torat Chajim*, die stelt dat wanneer men eten of drinken onder een bed legt, deze verboden zijn omdat men tijdens de slaap een bepaalde graad van onreinheid van de dood ontmoet. Door te slapen boven deze etenswaren en drank 'overkapt' men deze met de onreinheid, en brengt de onreinheid op hen over. Deze 'overkapping' wordt in de rabbijnse literatuur in verband gebracht met bijbelse onreinheid (טומאת אוהל), bijvoorbeeld in het Misjna-traktaat *Ohalot* dat bijna geheel hieraan gewijd is. Dit geldt dus kennelijk ook voor eten en drinken in het toilet:

Men is dus wel genoodzaakt om te zeggen dat de rabbijnen weten dat de Ruach Ra'a op eten en drinken rust, en zelfs als de Ruach Ra'a niet zo sterk is [zoals in het toilet in vergelijking met die van de ochtend]. En dit is een eenvoudige gedachtegang [סברא], dat elke onreine zaak

106 M.a.w.: ze vallen beiden onder dezelfde noemer.

107 Ibid., p. 38: "ואין לדחות דהתם שאני דמיירי ברו"ר דשחרית דתקיפא משא"כ ברו"ר דביהכ"ס: דקילא טפי, כיון דשם רו"ר חד הוא ומטמא לפי מדתה..."

108 Ibid., p. 40: "ומ"מ לעד"ן דלעולם הרו"ר שורה על המים בביכ"ס שהוא מקום משכנה של הטינופת הרו"ר, כשם שהרו"ר שורה על אוכלים ומשקים שתחת המטה שישנו עליה..."

109 Hoewel de auteur erkent dat er een probleem blijft bestaan waarom men volgens de Zohar geen kleding mag aanpakken van iemand die zelf zijn handen niet heeft gewassen, waaruit dus zou blijken dat de Ruach Ra'a wél op kleding kan rusten, hoewel er niemand is die beweert dat men inderdaad de kleding zou moeten wassen, zie *ibid.*, p. 40.

verontreinigt naar haar hoedanigheid” [naar de maat van haar onreinheid].¹¹⁰

Als extra steun hiervoor brengt hij opnieuw de *Jaskiel Avdi*¹¹¹ die stelt dat eten en drinken door de Ruach Ra’a begeerd worden omdat:

...mensen ervan genieten, en deze [etenswaren en dranken] hebben een bepaalde status van heilige zaken omdat men ervan geniet na het uitspreken van een zegen en het leven van de mens ervan afhankelijk is. En de Ruach Ra’a wil deze heiligheid wegkapen en van haar genieten.¹¹²

De *Jitschak Jeranen* verwerpt nogmaals het standpunt van de *Jabia Omer*, die stelt dat de Ruach Ra’a in de toilet dermate zwak is dat deze geen uitwerking heeft op eten en drinken:

Hoe is het mogelijk om een verschil te maken tussen de Ruach Ra’a van de ochtend [na het slapen] die sterk is, en die van het toilet die zwak is? Het is toch eenvoudiger om te zeggen, dat ondanks dat ze niet zo sterk is – wie zegt ons dat ze geheel en al er niet op rust, zelfs niet naar haar mate van onreinheid? En dus, water dat zelfs maar een geringe mate van onreinheid heeft van deze zwakke Ruach Ra’a, daarmee moet men zeker de handen niet wassen om zich te reinigen van de onreinheid van het toilet.¹¹³

De auteur eindigt deze paragraaf met de opmerking dat hoewel de onreinheid van de dood – die veel sterker is dan de Ruach Ra’a ’s ochtends – niet meer afgewassen kan worden vanwege het ontbreken van de benodigde tempelrituelen, dat niet wil zeggen dat men zich ook niet zou moeten reinigen van de Ruach Ra’a. Men vindt dan ook geen enkele halachische decisor die in de praktijk – en niet als theoretische mogelijkheid – vindt dat het ritueel van het handenwassen in de ochtend overbodig is. Het is eerder omgekeerd: alle decisoren staan het toe om op Jom Kippoer en de Treurdag van de 9e Aw tóch de handen te wassen vanwege de Ruach Ra’a, ondanks het feit dat

110 Ibid., p. 41: “אלא על כרחך דקי”ל לרבנן שהרו”ר שורה על אוכלין ומשקין ואפי’ אין הרו”ר חזקה כל כך. וסברא פשוטה היא דכל דבר טמא, מטמא לפי מדתו באשר הוא שם...”

111 *Jaskiel Avdi*, V. 7 OH, nr. 44, subpar. 1.

112 *Jitschak Jeranen*, V. 1, OH., nr. 5, p. 41: “שעל מאכלים ומשקים הרו”ר שורה עליהם שיש לה חשק בהם כיון שנהנים מהם בני אדם והם בבחינת דבר שבקדושה שנהנים מהם בברכה ובהם תלוין חיי האדם, והרו”ר רוצה לעשוק הקדושה וליהנות ממנה...”

113 Ibid., ibid.: “ולכאורה מ”ש לחלק בין רו”ר דשחרית שהיא חזקה לבין של ביה”כ דקלישא, י”ל בפשיטות דאע”פ שאינה חזקה כל כך מ”מ מאן לימא לן דלא שורה כלל ואפי’ לא לפי מדת טומאתה, וא”כ מים הטמאים אפי’ קצת, מרו”ר קלישא כזו, ודאי שאין ליטול בהם ידים לטהר מטומאת בית הכסא עצמו...”

ze afgesloten en bedekt zijn.¹¹⁸ En ook indien de Ruach Ra'a in het toilet niet op eten en drinken zou rusten zoals de *Sjalmei Zibboer* stelt – een mening die de *Jitschak Jeranen* verwierpt – dan nog is water dat zich daar bevindt 'onfris', en zou men dit niet voor eten en drinken moeten gebruiken en dus óók niet om het ritueel van het handen wassen uit te voeren.¹¹⁹ Daarnaast dient de mening, dat er in onze tijd geen Ruach Ra'a zou bestaan, volledig verworpen te worden, en is ook niet als ondergeschikt argument te gebruiken in de halachische afwegingen.¹²⁰

Samenvattend stelt de *Jitschak Jeranen*:

- Een badkamer met toilet heeft de status van een toilet, en daarom kan men daar de handen niet wassen 's ochtends na het ontwaken, voor een broodmaaltijd, of om zich te reinigen van het toiletbezoek zélf. Het water is onrein en niet in staat om de Ruach Ra'a af te spoelen, zelfs niet als men het water naar buiten brengt om het daar te gebruiken.
- Wie een toilet is binnengegaan moet zijn handen wassen ook als hij zich niet ontlast heeft, en ook als men slechts één hand in de toiletruimte stak, omdat de Ruach Ra'a op hem, of zijn hand, rust.
- Wie per ongeluk eten en drinken in het toilet bracht moet deze – indien mogelijk – buiten afspoelen, zelfs als ze volledig bedekt en afgesloten waren. Indien dit niet mogelijk is, bijvoorbeeld bij dranken, zijn ze verboden. Ook als het om grote hoeveelheden gaat.¹²¹

In een naschrift verzoekt de *Jitschak Jeranen* informatie van rabbijn A.D. Auerbach van Tiberias, waarover de auteur gehoord heeft dat deze het handenwassen 's ochtends in een badkamer mét toilet zou toestaan.

Auerbach bevestigt dat zolang men de handen binnen wast, en met natte handen naar buiten gaat en daar buiten afdroogt.¹²² er geen probleem is:

...[want er is] geen logische reden [סברא] om te stellen dat de Ruach Ra'a van het toilet, de Ruach Ra'a van de ochtend zou belemmeren om weg te gaan, want wat hebben ze met elkaar te maken[ומה ענין זה לזה]?

118 Ibid., *ibid.*: "וממילא גם מ"ש היב"א נר"ו: דכ"ש אם הם צרורים וחתומים שיש להתירם בדיעבד: Ibid., *ibid.*: "הנה לפי האמור שאין חילוק בזה בין רו"ר דביה"כ לבין של שחרית אזלא לה הך ק"ו."

119 Ibid., *ibid.*: "ומ"ש לסמוך ע"ד הש"צ הנ"ל שאין הרו"ר שורה על האוכלין ומשקין, הנה כבר כת' בנו בעניותי, דהגם דנימא שרו"ר לא שורה על המים מ"מ אין ליטול בהם מחמת המיאוס כשם שהם מאוסים לאכילה ושתייה ושכן דעת הרמב"ם."

120 Ibid., *ibid.*: "ומ"ש ביב"א עוד, שבצירוף ד' הסוברים דבזה"ז אין הרו"ר מצויה בינינו. הנה בעניי Ibid., *ibid.*: "דחיתי סברא מכל וכל ושארין לצרף סברא זו אפילו לסניף."

121 Ibid., p. 43.

122 Ibid., *ibid.*: "שמעתי שידין הרב הגאון חו"ב סוה"ר וכו' ר' אברהם ד. אוירבאך שליט"א (אב"ד בטבריא) מורה ובא ליטול הידים בחדר אמבטיא שיש בו כי"ס, מטעם שהניגוב מעביר את הטומאה וכסברת מהר"ם ניגרין שהביאו החיד"א במחבר"ר (סי' ד אות א)."

En de hele zaak gaat toch slechts om de plicht om de handen te wassen bij het verlaten van het toilet? En aangezien de *Magen Awraham* besloten heeft dat het niet nodig is om [de handen] met een voorwerp¹²³ te wassen en ook niet $3 \times \dots$ daarom wordt hij gereinigd door het water dat op zijn handen zit, nu hij zich buiten [het toilet] bevindt.¹²⁴

Auerbach heeft hier duidelijk een andere benadering dan de object-gerichte benadering van onze auteur, en bekijkt elke situatie afzonderlijk vanuit een tekst-gerichte benadering of een subject-gerichte benadering — Auerbachs' beroep op gezonde logica (*sewara*) maakt een subject-gerichte benadering aannemelijk. Het zijn voor hem dan echter de teksten die de informatie aandragen waarop het subject zijn beslissing baseert voor zijn handelen. In nieuwe situaties voldoet echter ook een logische redenering die niet rechtstreeks naar een tekst te herleiden is.

Dan volgt weer de reactie van de auteur op Auerbachs schrijven. Hierin blijkt duidelijk het verschil in benadering, omdat de auteur vanuit zijn object-gerichte benadering van de Ruach Ra'a als reële entiteit, Auerbachs argument niet begrijpt:

Zelfs indien men zou zeggen dat de Ruach Ra'a van het toilet niet verhindert dat de Ruach Ra'a van de ochtend verdwijnt — dat is echter alleen wanneer men de handen wast met rein water, want dan 'telt' de wassing beide kanten op... Maar in dit geval gaat het toch om water in het toilet dat reeds onrein is... dat ongeschikt is om de handen nog mee te wassen.¹²⁵

En dat de Ruach Ra'a van het toilet niet op het water zou rusten – zoals de *Sjalmei Zibboer* wilde zeggen – dat is een mening die geen geldigheid heeft, en al verworpen is door anderen. Evenals de mening die stelt dat er in onze tijd geen Ruach Ra'a zou bestaan.¹²⁶

123 Een kli (כלי).

124 Ibid., ibid.: (שחרית-או לאכילה) באמבטיא ידיו בהנוטל ובא דהנוטל ידיו באמבטיא (שחרית-או לאכילה) יצא בידים רטובות וינגב. וחילא ידי לא (מהברכ"י) [מהמחבר] שהביא מעכ"ת אלא משום שאין סברא לומר שהרו"ר שיש בביהכ"ס אינו נותן לרו"ר של שחרית לרדת, ומה ענין זה לזה. וכל הנדון רק משום חובת נטילה ליוצא מביהכ"ס, וכיון דהמג"א הכריע שאין צורך בכלי ולא ג"פ (סי' ה' ס"ק י"ז ובמחה"ש, ובסי' ז' סק"א), א"כ המים שע"ג ידיו בהיותו בחוץ מטהרים או תו".

125 Ibid., p. 44: "מ"מ זה: דאפילו תימא שהרו"ר דביהכ"ס אינו מעכב בעד הרו"ר דשחרית לרדת, דוקא כאשר נוטל ידיו במים טהורים שאז הנטילה עולה לכאן ולכאן ובכלל מאתיים מנה ופשוט, (וע' בשבלי הלקט סי' קלה. ודו"ק). אבל בג"ד מיירי במים שנמצאים בבית הכסא והם טמאים כבר והו"ל כשופכין ואין ראוי עוד ליטול בהם..."

126 Ibid., ibid.: "ולכאורה היה מקום לדברי כת"ר נר"ו, מ"ש ה' שלמי צבור (די"ח ע"ג) שאין רו"ר: בביהכ"ס שורה על המים אשר שם. ע"ש, וא"כ יוציא המים משם ויטול בחוץ ושפיר דמי. אלא שאין דבריו מוסכמים להלכה... ומבואר דלשיטתיה אזיל דס"ל (שם סי' לא) שרו"ר אינה מצויה

Ook de stelling dat het helpt om de nog natte handen buiten af te vegen en te drogen, en daarmee de onreinheid buiten af te spoelen, klopt volgens de *Jitschak Jeranen* niet. Dit is namelijk de mening van de *MaHaram Nigrin* die stelt dat pas na het volledig drogen van de handen de Ruach Ra'a van de handen verdwijnt, ook wanneer deze 3 x zijn gewassen zoals voorgeschreven. Alle andere autoriteiten stellen echter dat na het 3 x wassen van de handen de Ruach Ra'a verdwenen is, zelfs als de handen nog nat zijn. Het buiten het toilet afdrogen van de handen 'doet' dus niets, en de handen zélf worden niet rein van het overgieten met onrein water in een ruimte waar de Ruach Ra'a zélf rust.¹²⁷

De object-gerichte benadering van de *Jitschak Jeranen* leidt in deze paradigmatische tekst dus tot een strikt standpunt, dat soms ondersteund wordt door de mystiek-ontologische argumentatie van de Zohar. Noch de intentie van de mens, noch de veranderende tijden en hygiëne, zijn voor hem doorslaggevend.

4.3.5 Categorie ruimte: subject-gerichte benadering (12 teksten)¹²⁸

In de praktijk is het niet altijd makkelijk om de subject-gerichte benadering van de tekst-gerichte benadering te onderscheiden. Eigen aan het rabbijnse genre is immers een hoge mate van intertekstualiteit en hermeneutiek. Wel kan men bij een close-reading zien, waar het zwaartepunt ligt, op het subject of op de teksten. Wordt er vanuit een tekst geredeneerd naar het subject toe, of begint het halachische proces bij het subject, die voor zijn handelwijze steunpunten vindt in de teksten, of zoals wij dat reeds zagen in de eigen logica (*sewara*)? Een paradigmatische tekst van een subject-gerichte benadering van ruimte en de Ruach Ra'a is het responsum van de *Chelkat Jakov*,¹²⁹ over de status van de badkamer en moderne toiletten in de trein en in huis – een onderwerp waar deze rabbijn meerdere responsa over schreef. De insteek van het responsum is af te leiden uit de manier waarop de vraag gepresenteerd en beschreven wordt:

בינינו כיום. ע"ש. אולם גם זה לנ"ד אינו נכון להלכה (במחכ"ת), ואע"פ שבשו"ת יביע אומר בכ"ד הביא סברא זו לסניף וסמך עליה, מ"מ העיקר לענ"ד כדעת כל הראשונים והאחרונים ומרן ז"ל שקבלנו הוראותיו דס"ל שרור"ר מצוייה בינינו גם היום...".

127 Ibid., ibid.: "הנה כת"ר מגיע ישירות לסברת מהר"ם נוגרין שהביא מרן החיד"א במחבר"ר שה"ז זכרתי לכת"ר בריש אמיר (במכתבי הקודם), כי רק לסברת מהר"ם נוגרין לבד אתי שפיר שהרור"ר השורה על הלחלוחית סרה אחר הניגוב בחוץ. ומ"מ זה רק לסברת מהר"ם נוגרין ז"ל, אבל לדין דן ק"ל כפשט הש"ס (שבת קט.) והראשונים והאחרונים ורבנו האר"י דס"ל שרור"ר סרה מיד אחר הנטילה השלישית כמ"ש בתשובה בס"ד [וראה להלן סי' ז] ומשנה לא זוה ממקומה...".

128 *Tesjowot Wehanhagot*, V. 1, nr. 11; *Riwawot Efraïm*, V. 1, nr. 6; ibid., V. 8, nr. 408; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10; *Misjne Halachot*, V. 5, nr. 2; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 5; ibid., V. 14, nr. 2; *Sjewet Halevi*, V. 8, nr. 168; *Jabia Omer*, V. 8 OH, nr. 1; *Iggrot Mosjé*, JD V. 2, nr. 97; *Chelkat Jakov*, V. OH, nr. 2.

129 *Chelkat Jakov*, V. OH, nr. 2.

Dat dan het wassen van hun handen in de wasbak in het toilet voldoet. En ook al ze alsnog later hun handen moeten wassen vanwege het verlaten van een toilet of badhuis, dat is slechts vanwege de Ruach Ra'a. En wanneer ze de beschikking krijgen over [geschikt] water, dan kunnen ze [de handen] wassen. Maar volgens iedereen is het toegestaan om te bidden of een zegen uit te spreken, want deze wassing [vanwege de Ruach Ra'a] hindert niet wat betreft het uitspreken van geheiligde woorden. Daarentegen is de wassing na het doen van de behoeften, om schoon te zijn [=hygiëne, נקיות].¹³³

De Ruach Ra'a is geen entiteit die het subject onderwerpt; het is eerder omgekeerd: de Ruach Ra'a wordt ingepast in het gewone leven van het subject en diens bezigheden. Wanneer het water om de wassing voor de Ruach Ra'a er nu niet is, dan komt het later wel. Belangrijker is wat mensen zelf als 'vies' ervaren na een toiletbezoek. Vandaar dat een wassing uit hygiënische redenen en als een speciale houding ten opzichte van het sacrale daarom ook in het toilet kan gebeuren.

Het responsum vervolgt met een verhandeling over de badkamer: En wat betreft de eerder genoemde badkamers, lijkt het [mij] zeker toe te staan. Het is immers bekend dat men die [ruimte] daar ook voor andere doeleinden gebruikt. En slechts één of twee keer [per maand]¹³⁴ wanneer men wil baden, doet men water in de badkuip en wast men zich. En gedurende de tijd dat men niet baadt, gebruikt men het daar voor andere doeleinden, en ook de badkuip zélf – daar legt men [allerlei] dingen in naar gelang men wil.¹³⁵

Opnieuw is belangrijk wat mensen in een badkamer doen. Pas daarna wordt gekeken hoe dit in de halachische context geplaatst kan worden. Het responsum vindt een analogie met wetten rond het toilet, waar ook gesteld wordt dat het gebruik daarvan in menselijke context bepalend is.¹³⁶ De *Chelkat*

133 Ibid., ibid.: ווא"כ יש גמ"ל גדולה, בני אדם הנוסעים על הבאהן והגיע זמן תפלה או רוצה לברך: "וא"כ יש גמ"ל גדולה, בני אדם הנוסעים על הבאהן והגיע זמן תפלה או רוצה לברך: ע"א איזו אכילה והם צריכים נטילה אחר עשיית צרכיהם, שפיר מהני נטילת ידיהם בכיור שבביה"כ ואף דיצטרכו אחר כך נטילה משום היוצא מביה"כ ומבית המרחץ, זה רק משום ר"ר ולכשיגיע למים יטול, אבל לע"ע מותר להתפלל ולברך, דנטילה זו לא מעכבת לענין אמירת דבר קדושה, לא כן נטילה שלאחר עשיית צרכיו שהיא משום נקיות..."

134 Dat lijkt het meest logisch om aan te vullen, of anders bedoelt hij: sporadisch.

135 "והנה בבתי אמבטאות הנ"ל נראה ודאי להתיר דידוע אשר משתמשים בשם אף גם שאר תשמי' – שין, ורק פעם או פעמים כשרוצין לרחוץ הם נותנים מים בהאמבטי ורוחצים, ובכל זמן שאין רור חצים משתמשים בשם תשמישים אחרים, ואף בהאמבטי בעצמו מניחים שם דברים אשר תאוו נפשם".

136 Hij verwijst naar een tekst aangaande het gebruik van de muren van een toilet, een privé-mikve in een kamer die slechts 1–2 keer per maand als mikve wordt gebruikt, en voor de rest bewoond is, een po die soms ook voor andere doeleinden wordt gebruikt, en het huis van degene die het badwater van het badhuis

146 *Jakov* vervolgt met het beschrijven van de dagelijkse context van het gebruik van de badkamer waaraan bijna niet af te lezen valt, dat deze ook soms voor baden wordt gebruikt:

Maar onze badkamers, wanneer men daar geen bad neemt – is er geen enkel kenmerk [voor het gebruik als badkamer], behalve dat er een badkuip staat, en vaak liggen er in de badkuip allerlei spullen...¹³⁷

De *Chelkat Jakov* lijkt te zeggen dat de halachische status van een ruimte vooral wordt bepaald door het menselijke gebruik ervan. Daarnaast speelt ook de perceptie van die ruimte mee: aan de moderne badkamer is door een objectieve waarnemer die niet a priori weet waarvoor deze dient, niet af te lezen waarvoor hij gebruikt wordt. De context van vuiligheid en damp zoals dat bij het oude badhuis gemakkelijk was waar te nemen, of de verbinding met een naakt menselijk lichaam – hetgeen een belemmering is voor het sacrale – is niet a priori te leggen.

De auteur komt dan ook tot de conclusie dat het wassen van de handen in een badkamer bij de daar aanwezige kraan zelfs voldoende is voor de Ruach Ra'a, en men niet nogmaals daarna de handen moet wassen, vanwege het verlaten van een badruimte/-huis. Want 'deze [de Ruach Ra'a] heeft geen fundament in het bijbelse [*de'oraita*], zodat het zeker ook a priori is toegeestaan [om daar de handen te wassen van een kraan]'.¹³⁸

Of de Ruach Ra'a werkelijk aanwezig is in een badruimte is niet van belang – wat relevant is hoe het subject met de Ruach Ra'a omgaat in een gegeven situatie. De condities van de moderne badkamer maken dat een wasing daar uitgevoerd zeker ook voldoende is om aan de plicht te voldoen om de handen na het verlaten van een badhuis te wassen. Een plicht die echter onderbouwd wordt in de bronnen, door naar de Ruach Ra'a te verwijzen. De auteur vervolgt met het geval van de toilet in de trein.

Hij begint met een observatie hoe een dergelijk toilet in de trein werkt: Als ze gemaakt zijn op de manier dat de uitwerpselen meteen door het gat naar beneden vallen [op het spoor] dan is het gelijk aan het Perzische [toilet uit de Talmoed].¹³⁹

verwarmt en wiens vertrek – als het badhuis gebruikt wordt – dan ook als kleedkamer wordt gebruikt.

137 Ibid., ibid.: "...אבל בהבאדעצימער שלנו בשעה שאינם רוחצים אין שום זכר רק מה שעומד בשם האמבטי (וואנע) וכמה פעמים אף בהאמבטי מונח דברים שונים..."

138 Ibid., ibid.: "...מכש"כ לענין שיהי נטילה בשם מן הברז שלא יצטרך אח"כ עוד הפעם נטילה משום ר"ר דהוי אין לו עיקר בדאורייתא ודאי דמותר אף לכתחילה..."

139 Ibid., ibid.: "...ובבתי כסאות שעל הרכבת אם נעשים באופן שהצואה נופלת תיכף דרך החור למטה א"כ דמי ממש להאי דפרסאי..."

Dit wil echter niet zeggen dat men in een dergelijke toiletruimte zelfs Tora zou mogen leren:

Want wij weten niet precies of ze werkelijk gelijk zijn aan het Perzische [toilet uit Talmoedische tijden], en men moet vrezen voor een mogelijke overtreding van een bijbels verbod¹⁴⁰ ... maar in elk geval met betrekking tot de verplichting om de handen te wassen vanwege de Ruach Ra'a die zeker slechts [een] rabbijs [e verplichting] is, en geen enkel bijbels fundament heeft... moet men zeggen dat deze [toiletten] zeker zijn zoals de Perzische.¹⁴¹

De *Chelkat Jakov* hanteert hier een bekend rabbijs principe: bij twijfel van bijbelse aard dient men de zwaardere mening te volgen; bij twijfel van rabbinse aard mag men de lichtere mening volgen. Het handen wassen vanwege de Ruach Ra'a is slechts een rabbijs verbod, en in een treintoilet waarbij de uitwerpselen direct op het spoor vallen, moet men dus zeggen dat dit gelijk is aan het Perzische toilet uit de Talmoed. In een dergelijk toilet wordt toegestaan om het Sjema te lezen, vooropgesteld dat er geen slechte geur is en er geen uitwerpselen of urine aanwezig zijn.¹⁴² Met de Ruach Ra'a wordt dus omgegaan zoals met elk ander halachisch onderwerp.

Tot slot gaat het responsum in op de status van een modern toilet in huis:

En toiletten die in huizen staan, met een waterstroom die meteen de uitwerpselen wegspoelen... deze lijken niet op het Perzische [toilet], waar de uitwerpselen meteen weg glijden.¹⁴³ Zo niet bij deze toiletten waar de uitwerpselen een [bepaalde] tijdsduur blijven liggen; zij zijn meer te vergelijken met de [mobiele] toiletstoel... Daarom is het moeilijk om toe te staan om daar de handen te wassen. Want men moet sowieso nogmaals de handen wassen vanwege de Ruach Ra'a zoals [eerder] gezegd. Maar wat betreft de zegen, dat het [hem] toegestaan zal zijn om een zegen uit te spreken, wat dat betreft heeft men niets te verliezen [om de handen daar te wassen].¹⁴⁴

140 Namelijk, dat rituelen alleen in een schone en reine omgeving mogen worden uitgevoerd, mogelijk af te leiden uit Deut. 23:15 – “En uw kamp dient heilig te zijn...”, in combinatie met een voorschrift om de uitwerpselen te bedekken.

141 *Chelkat Jakov*, V. OH, nr. 2: “...ואף דלענין לקרות בשם ממש קשה להתיר, כיון דאין לנו ידיעה על בוריו אם הם דומים ממש להני דפרסאי ויש חשש איסור תורה כמבואר ברבינו יונה בראש שם דאף באין בו צואה בישן יש חשש תורה, ועוד דהוי ספק ידיעה כיון דאנו אין לנו ידיעה בזה, מכ”מ לענין דצריך נטילה משום ר”ר דזה הוי ודאי רק דרבנן ואין לו עיקר דאורייתא כלל... א”כ ה”נ לענין ר”ר, אמרין ודאי דהוי כהאי דפרסאי...”

142 bBerachot 26a, en gebracht in de *Sjoelchan Aroech* 83:4.

143 Naar een afstand van minstens 4 el.

144 *Chelkat Jakov*, V. OH, nr. 2: “ובתי כסאות העשוין בבתיים עם קילוח מים השוטף תיכף את...”

148 Het responsum eindigt met opnieuw de praktische implicaties hiervan voor het subject:

Wanneer men [dus] op het spoor reist, en er soms dergelijke toiletten zijn waarbij de uitwerpselen niet direct door het gat naar beneden vallen, maar zo zijn gemaakt dat ze door een waterstroom worden gespoeld – zoals in huizen – en dus niet lijken op het Perzische [toilet]; dan, wat betreft dat het hem toegestaan is om heilige woorden uit te spreken is het wel geoorloofd [om daar de handen te wassen].¹⁴⁵

Deze subject-gerichte benadering weet moderne situaties soepel te integreren in de religieuze regelgeving. Ook is wat de mensen zelf vinden, wat hun gewoonten zijn, een belangrijke factor in het bepalen van regels. De regelgeving zelf is doorgaans relatief licht te noemen.¹⁴⁶

4.3.6 *Categorie ruimte: tekst-gerichte benadering (11 teksten)*¹⁴⁷

In de tekst-gerichte benadering draait het betoog vooral om het citeren, het interpreteren, en het verbinden van teksten. Uiteraard bevat deze benadering een object en subject-component, maar deze is ondergeschikt aan de teksten en het hermeneutische proces. Als paradigmatische tekst in deze categorie kan een langer responsum gelden van de *Jabia Omer*,¹⁴⁸ een auteur wiens responsa over de status van toilet- en badruimtes door de hierboven beschreven *Jitschak Jeranen* werd bevraagd. Hoewel de *Jabia Omer*

הצואה, כבר כתבתי בתשו' א' דזה לא דמי להאי דפרסאי, דמתגלגל הצואה תיכף למרחוק, לא כן בהני בתי כסאות דהצואה מונחת כך איזה שעה, ודמי יותר להאי דספסל נקוב שבסי' פ"ג ס"ה, וא"כ קשה להתיר ליטול בשם ידיו כיון שיצטרך בכל אופן אח"כ עוד הפעם נטילה משום ר"ר וכא-מור, אבל מכ"מ לענין ברכה שיהי' מותר לברך לזה לא מפסיד מידי...".

145 Ibid., ibid.: כתבתי את הצואה, כבר כתבתי בתשו' א' דזה לא דמי להאי דפרסאי, דמתגלגל הצואה תיכף למרחוק, לא כן בהני בתי כסאות דהצואה מונחת כך איזה שעה, ודמי יותר להאי דספסל נקוב שבסי' פ"ג ס"ה, וא"כ קשה להתיר ליטול בשם ידיו כיון שיצטרך בכל אופן אח"כ עוד הפעם נטילה משום ר"ר וכאמור, אבל מכ"מ לענין ברכה שיהי' מותר לברך לזה לא מפסיד מידי, וכנ"ל בשם הפרמ"ג רכ"ז א"א, והנמ"נ כשנוסעים על הבאה ויש לפעמים בשם בתי כסאות כאלו אשר אין הצואה נופלת תיכף דרך החור למרחוק רק עשוי ע"שטוף וקילוח מים כמו שבבתים ולא דמי להאי דפרסאי, ואפה"כ לענין שיהי' מותר לומר דבר קדושה יהי' מותר...".

146 Wel dient opgemerkt te worden dat in V. 2 OH, nr. 4 de auteur zelf dit responsum van nr. 2 iets anders uitlegt – het gaat nu opeens ook over mensen die een broodmaaltijd willen eten en de rituele wassing van voor de maaltijd moeten uitvoeren.

147 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1 OH, nr. 5; ibid., V. 2 OH, nr. 1, 2; *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 107; *Jechave Da'at*, V. 3, nr. 1; *Jabia Omer* V. 3 OH, nr. 1, 2; ibid., V. 4 OH, nr. 5; ibid., V. 7 OH, nr. 27; *Minchat Jitschak*, V. 4, nr. 36; *Chelkat Jakov*, V. OH, nr. 4.

148 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5.

meerdere responsa heeft geschreven over deze materie, wordt hier slechts één tekst besproken die zelf al een uitvoerig responsum vormt en een goed beeld vormt van de tekst-gerichte benadering van de *Jabia Omer*.

Het responsum opent met een door de auteur geparafraseerde vraag van een collega-rabbin in zake de status van eten en drinken die in een badkamer zijn binnengebracht. De tekst van de vraag is echter ook zo te lezen dat de vragensteller oorspronkelijk bedoelde het opslaan van eten in de badkamer, en niet enkel het betreden van de badkamer met eten.¹⁴⁹ De *Jabia Omer* begrijpt de vraag echter met het oog op het betreden van de ruimte met eten, en niet het opslaan van eten aldaar. Ook lijkt de vraag oorspronkelijk gesteld te zijn over een ruimte met zowel toilet als een bad / douche.

De auteur opent de beantwoording met een verwijzing naar Talmoed Sjabbat 108b–109a waarin o.a. staat ‘een hand in het vat – laat zij afgehakt worden’, en andere vermaningen over het aanraken van de ogen, mond en de penis. De meeste Middeleeuwse Talmoedcommentaren plaatsen deze passage in de context van de Ruach Ra’a na het opstaan – hoewel zoals in een eerder hoofdstuk reeds gezegd, daar geen expliciete noodzaak toe is. De *Jabia Omer* citeert de traditionele uitleg van Rasji dat het verboden is om een vat/tobbe met bier¹⁵⁰ met de handen aan te raken voordat deze gewassen zijn. Hieruit zou dus blijken dat de Ruach Ra’a op etenswaren en dranken rust, en dus ook in een toiletruimte of badhuis waar de Ruach Ra’a ook aanwezig is volgens de Zohar (en andere bronnen die in de *Sjoelchan Aroech* worden genoemd).¹⁵¹

Deze analogie verwerpt de *Jabia Omer* omdat de Ruach Ra’a in de toilet-/badruimte zwakker is dan in de ochtend, gezien de aanvaarde manier van handenwassen in beide situaties: in de ochtend 3 × overgieten, na een toiletbezoek slechts één keer.¹⁵² De *Jabia Omer* vervolgt met het aanvoeren van andere teksten die dit onderscheid tussen beide vormen van Ruach Ra’a on-

149 De vraag leest: “אם יש איסור לתת אוכלין בחדר האמבטיא משום רוח רעה”. Wanneer het enkel om het betreden gaat, zou men de formulering verwachten: “אם יש איסור” “להכניס אוכלין לחדר האמבטיא”.

150 Dat het om een vat met bier gaat staat niet in de tekst van de Talmoed.

151 Bij de lijst van dingen die opgenoemd worden in het verband van het wassen van de handen, wordt ook nog iemand genoemd die uit het badhuis of het toilet komt. De commentatoren verschillen van mening wat de reden daarvan is, volgens sommigen hygiëne, volgens anderen de Ruach Ra’a die in het toilet en ook het badhuis rust (zie eerder genoemde Zohar-citaat)—want beide worden vergeleken m.b.t. de plicht tot het handen wassen.

152 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5: “וכדאמרין (שבת קט) בת חורין היא ומקפדת עד שירחוץ ידיו ג’ פעמים. ואילו היוצא מבית הכסא דעת כמה אחרונים שא”צ נט”י אלא פעם אחת. וכמ”ש מרן בש”ע (סי’ קס”א), העושה צרכיו ורוצה לאכול, יטול ב’ פעמים, על הראשונה מברך אשר יצר ועל השנייה מברך ענט”י, עכ”ל. ומוכח שא”צ נט”י ג’ פ’ בצאתו מבהכ”ס. וז”ל המג”א (סי’ ז סק”א) כתוב בס’ היכל הקדש היוצא מבהכ”ס צריך לערות עליהם ג’ פ’. ומיהו דוקא ברו”ר דשחרית אמרי’ בת חורין היא ומקפדת על ג’ פ’...”

gezegd dat daarop de Ruach Ra'a rust, en men ze daarom niet mag consumeren.

In subpar. 3 van het responsum brengt de *Jabia Omer* echter een tiental geschriften naar voren die de mening van Palachi ondersteunen, en vinden dat men strikt moet zijn met eten en drinken die in het toilet waren binnengebracht, of met het gebruiken van water om de handen te overgieten wanneer deze uit het toilet komen. Bovendien beperkte de *Sjalmei Zibboer* zijn lichtere mening tot situaties waarin er schaarste van water was, doordat het langere tijd niet geregend had er een gebrek was aan water. Maar zeker niet a priori. Vervolgens gaat de *Jabia Omer* kort in op het opslaan van eten en drinken in een toilet hetgeen volgens één bron zelfs volgens de lichtere mening niet dient te gebeuren (alleen wanneer deze incidenteel in het toilet zijn gekomen mogen ze a posteriori genuttigd worden). De *Jabia Omer* voegt echter toe dat in een badkamer dat niet per se laakbaar is, omdat in de Talmoed staat dat men in het badhuis water dronk. Hetgeen dus betekent dat vloeistoffen wanneer deze zich in het badhuis bevonden, gedronken werden.

Subpar. 4 van het responsum gaat ogenschijnlijk om details, maar dient voor de auteur om een belangrijk inzicht te poneren, namelijk dat er een verschil zou bestaan met betrekking tot eten en drinken in het toilet tussen onbedekte en bedekte toestand. De verhandeling analyseert de al eerder genoemde passage bij Palachi, die strenger oordeelt over het consumeren van eten en drinken die in het toilet werden gebracht, en het gebruik van water uit de toilet voor een reinigingsritueel daarbuiten. De tekst draait om het toenmalige gebruik om een bakje water mee naar het toilet te nemen en daarbinnen te gebruiken om zich te reinigen tijdens het ontlasten. Het resterende water werd daarna weer naar buiten gebracht, waarna de vraag rees of dat water daarbuiten gebruikt kan worden om de handen te reinigen na een toiletbezoek, of mogelijk voor een maaltijd. Palachi merkt daarbij op dat men geen aardewerken bakje mee naar binnen moet meenemen, maar een metalen bak met een deksel. Blijkbaar, concludeert de *Jabia Omer*, helpt het deksel om het water tegen de Ruach Ra'a te beschermen.

Het responsum vervolgt met het verwijzen naar een ander voorbeeld waarbij bedekking helpt tegen de Ruach Ra'a. Namelijk, de in teksten te vinden praktijk om met handschoenen te slapen zodat men meteen na het ontwaken – wanneer de Ruach Ra'a dus sterker is dan in het toilet – al Tora kan leren, zonder dat men de handen met water moet wassen (tijdverlies). In een tussen haken geplaatst tekstgedeelte, gaat de *Jabia Omer* nog in op de kwestie van de onreinheid die op de handen rust na een toiletbezoek. In hoeverre maakt die onreinheid eten en drinken ongeschikt, wanneer men deze aanraakt voordat men buiten het toilet de handen heeft gereinigd? De auteur brengt de al hierboven besproken mening van Talmoedcommentator Sjloomo Luria, dat men na een toiletbezoek met beide handen water uit een watervat buiten mag scheppen, zodat de handen hiermee gereinigd worden. Het resterende water is geschikt om daar later ook nog de handen mee

te reinigen, bijvoorbeeld om een broodmaaltijd te kunnen eten. Luria ziet niet hoe de handen het water zouden kunnen verontreinigen, als dat water juist gebruikt kan worden om de handen na een toiletbezoek af te spoelen en weer rein te maken.

De *Jabia Omer* brengt de mening van Latere Decisoren (*Acharoniem*), die allen de mening van Luria volgen. De auteur besteedt echter relatief veel aandacht aan de afwijkende en strengere mening van Palachi, die door hem als een zeer belangrijke autoriteit wordt gezien,¹⁶⁰ waarmee hij ook rekening houdt in zijn andere responsa.

In subpar. 5 herneemt de auteur het thema van de bedekte/onbedekte toestand van eten en drinken in relatie tot de Ruach Ra'a. Hij opent met de Talmuedische bron over het eten van gepelde ei, ui en knoflook die overnacht hebben.¹⁶¹ De Talmoed stelt daar dat zelfs als ze in een mand dichtgebonden (verpakt/ingepakt) zijn en verzegeld,¹⁶² deze etenswaren nog steeds gevaarlijk zijn voor consumptie, omdat de Ruach Ra'a er nog steeds op rust. Hieruit zou dus blijken dat het bedekken van eten en drinken niets uitmaakt met betrekking tot de invloed van de Ruach Ra'a. Dit weerspreekt het eerder aangebrachte verschil tussen bedekt/onbedekt met betrekking tot eten en drinken die het toilet werden binnengebracht, en waarvoor de auteur eerder de tekst van Palachi gebruikte die een verschil maakte tussen een aardewerken bakje, en een metalen bakje mét deksel die het water niet ongeschikt maakt. De *Jabia Omer* maakt nu een harmonisatie tussen de Talmoed en het responsum van Palachi – hoewel het twee afzonderlijke genres literatuur zijn, uit twee zeer verschillende periodes – die zijn eerdere stelregel bevestigt:

En dus moet men wel zeggen dat men de aspecten van de Ruach Ra'a niet met elkaar moet vergelijken, want de geesten zijn niet gelijk [שאינן כל הרוחות שוות]. En daarom moet men dus dit [het toilet] niet vergelijken met Pesachiem 112 over eten en drinken onder het bed, [waar staat] dat 'zelfs als ze bedekt zijn met een ijzeren voorwerp, dan rust de Ruach Ra'a er [toch] op. Zie aldaar. En [dat is] omdat de Ruach Ra'a

160 Hij gebruikt de uitdrukking תנא ופליג, een uitdrukking in de Talmoed voor belangrijke rabbijnen die – hoewel ze later leefden – toch als een soort Tanna worden gezien, en die een van het Tannaïtisch discours afwijkende mening mogen uiten. Op een zelfde manier is Palachi een enkeling die voor Ovadia Josef als het ware opweegt tegen de andere rabbijnen van de laatste eeuwen. Dat Palachi zich hierbij beroept op de mystieke leer van de Zohar lijkt ook mee te spelen, omdat Josef de mening van Palachi aan de Zohar toeschrijft: “op basis van de mening van de Zohar dat er een Ruach Ra'a in de toilet bestaat”. Dat er een Ruach Ra'a in het toilet zou bestaan wordt namelijk niet expliciet zo in de Talmoed gezegd als reden voor het wassen van de handen.

161 bNiddah 17a.

162 “ואע”ג דמנחי בסלתא ומציירי וחתמי” door de Soncino ed. vertaald als: “Zelfs als ze zijn weggeborgen in een mand, samengebonden zijn en verzegeld.”

De auteur vervolgt met voorbeelden waarin bedekken wél werkt tegen demonische entiteiten, waarmee de Ruach Ra'a vergelijkbaar is. Hij geeft een voorbeeld uit de rabbijnse literatuur ten aanzien van het tijdstip van het wisselen der seizoenen, dat als een gevaarlijk moment met negatieve invloed werd gezien, vooral voor water. Het gebruik bestond om iets van ijzer in het water te doen, als afweer. De auteur brengt echter nog een tekst van Isserlies (*Darchei Mosjé*) die stelt dat als men het water afdekt met een doek, er geen probleem is. Bedekken helpt dus als bescherming tegen negatieve invloeden van bepaalde herkomst. Anderen stellen echter dat een doek over het water niet voldoende is, maar dat er ook nog een 'zegel van ijzer' overheen gemaakt moet worden, met andere woorden twee bedekkingen.¹⁶⁵

Dit opent weer een verhandeling over een Talmoedpassage¹⁶⁶ die stelt dat alles wat dichtgebonden is en verzegeld, beschermd is tegen de invloed van demonen. Deze formulering suggereert een dubbele bedekking. De *Jabia Omer* vraagt zich af of dit ook van toepassing is op de Ruach Ra'a – misschien kunnen demonen niet door een dubbele afdekking heen, maar de Ruach Ra'a rust sowieso erop, bedekt of niet. Zoals inderdaad door de eerdere pas-

163 Doordat de persoon slaapt, zoals eerder gezegd.

164 *Jabia Omer*, V. 4 OH: nr. 5: ר"צ"ל שאין לדמות עניני ר"ר זו לו, שאין כל הרוחות שוות. 5: לדמות ד"ו גם למ"ש בפסחים (קיב) אוכלין ומשקין שתחת המטה אפי' מחופין בכליולבן אין ברזל ר"ר שורה עליהם. ע"ש. ומשום דר"ר של לילה חמורה יותר מר"ר של בהכ"ס...

165 Ook mogelijk m.i. is dat men letterlijk een magisch symbool van ijzer bedoelde. Het woord zegel (חותם) wordt ook wel voor amulet of magische symbolen – en magische engelenamen – gebruikt.

166 bChullin 105b: Abaye zei ook: "Aanvankelijk dacht ik dat de reden dat men niet onder een afvoerpijp mocht gaan zitten, was omdat er [afval]water uitkwam. Maar mijn Meester zei me: 'het komt door de demonen die er te vinden zijn'. Bepaalde dragers droegen eens een vat wijn. Omdat ze wilden uitrusten zetten ze het onder een afvoerpijp neer, waarna het vat openbarstte. Vervolgens gingen ze naar Mar de zoon van R. Ashi. Hij haalde trompetten tevoorschijn en bezwoer de demon [om weg te gaan], die voor hem verscheen. En hij zei tegen hem [=de demon]: 'Waarom heb je dit gedaan?' En deze antwoordde: 'Wat kon ik anders doen, toen ze het op mijn oor neerzetten?' De ander [=Mar, zoon van R. Ashi] wierp tegen: 'Wat had je daar, op een openbare plaats te zoeken? Jij bent afgeweken, en moet betalen [voor de schade]'. Hij [de demon] antwoordde: 'Kan de Meester mij een termijn geven waarin [de schuld] voldaan moet worden?' Een datum werd afgesproken. Toen de afgesproken dag echter aanbrak, bleef hij in gebreke. Toen hij eindelijk kwam, vroeg hij [Mar b. Ashi] hem: 'Waarom kwam je niet op de afgesproken tijd?' Hij antwoordde: 'Wij mogen niets wegnemen van wat samengebonden en verzegeld, afgewogen of geteld is; maar enkel wanneer wij iets vinden dat geen eigenaar heeft.'

sage over gepelde ei, ui en knoflook wordt gesuggereerd, omdat daar dichtknopen en verzegelen niet helpt. De *Jabia Omer* brengt weer een ander voorbeeld uit de rabbijnse literatuur over de consumptie van onbedekt water in de buurt van een overleden persoon. Men geloofde dat de Doodsengel zijn zwaard schoonmaakte in water dat zich in de buurt van de zojuist door hem gedode persoon bevond. Daarom dronk met zulk water niet, en gooide men dat weg. Maar, als het water afgedekt werd en verzegeld voordat de persoon overleed, dan is er geen gevaar om het water daarna te drinken.

De *Jabia Omer* brengt echter een andere tekst¹⁶⁷ die in een bepaald geval afgedekt water toestond welke zich in nabijheid van een dode bevond. Niet omdat het water afgedekt was – dat helpt alleen in zoverre dat de demonen er niets tastbaars van kunnen wegnemen, hoewel ze mogelijk wel onzichtbare schade aan het bedekte water kunnen toebrengen, maar vanwege het feit dat het water een sterke zure smaak had, en dan niet meer de ‘naam’ water draagt.¹⁶⁸ De paragraaf wordt afgesloten met een zestal verwijzingen naar andere responsa die zich bezighouden met het drinken van water dat in de nabijheid van een dode was (o.a. ook zout water).

De volgende paragraaf (nr. 6) vervolgt het thema ‘dichtgebonden en verzegeld’ in relatie tot de Ruach Ra’a. De *Jabia Omer* brengt opnieuw de passage uit bPesachiem 112a over eten en drinken onder het bed. De Talmoed stelt ‘dat ook als ze bedekt zijn met een metalen voorwerp’, dit niet helpt tegen de Ruach Ra’a. De *Jabia Omer* concludeert dat dichtbinden én een verzegeling – twee bedekkingen dus – wél helpt. Immers, in de passage van bNiddah 17a staat expliciet dat ook indien ze ‘dichtgebonden én verzegeld zijn’ er nog steeds gevaar is. Trouw aan zijn eerdere uitgangspunt, moet men geen details van de ene situatie met Ruach Ra’a zonder meer overbrengen naar een andere. Waar de Talmoed dus expliciet stelt dat ‘dichtgebonden en verzegeld’ niet helpt, daar helpt dat inderdaad niet. In andere gevallen helpt het wel, zoals de Talmoed in bChullin 105b stelt: dichtbinden en verzegelen helpt wél tegen demonen.

De *Jabia Omer* komt nu tot een volgende belangrijke observatie, opnieuw geheel op basis van teksten:

En demonen en de Ruach Ra’a zijn één en dezelfde zaak. Zoals ook te vinden in het commentaar van Rasji op Rosj Hasjana 28a op *wie vanwege een demon [op de sjofar] blaast*, heeft zijn plicht niet gedaan, Uitleg [פירוש]: ‘dat wil zeggen, om de Ruach Ra’a van hem weg te jagen’. En zo legt ook de Meiri dat daar uit, kijk aldaar. En in Chagiga 3b over ‘wie op een begraafplaats slaapt zodat de Onreine Geest op hem rust’... En

167 Responsa *Kenaf Ra’anana* OH, nr. 33.

168 De vrees bestaat alleen ten opzichte van water. Wat met dit verzuurde water wordt bedoeld is niet duidelijk. Wel vermeldt de schrijver dat het water ‘veel geld waard was’. Mogelijk gaat het om mineraalhoudend water.

Rasji legt aldaar uit: 'Onreine Geest', Een geest van demonen die hem helpen om een tovenaars te zijn'. En ook in Sanhedrien 65b 'En wie zich tot de doden wendt', dat is iemand die zichzelf uithongert en op een begraafplaats slaapt zodat de Onreine geest op hem rust'. En Rasji verklaart daar: 'dat wil zeggen, de demon van de begraafplaats zodat deze hem gunstig gezind is.'¹⁶⁹⁻¹⁷⁰

De auteur vervolgt met andere Talmoedcommentatoren die de Ruach Ra'a gelijkstellen aan demonen, waarna hij ook enkele responsa brengt waarin dit uitgangspunt wordt bevestigd:

En welnu, omdat een [ver]zegel[ing] helpt tegen demonen, zo helpt het ook tegen een Ruach Ra'a onder het bed. En de [passage] over gepelde knoflook en ei, etc. ... waarbij 'dichtgebonden en verzegeld' niet helpt – daar is dat dan anders, omdat de Ruach Ra'a zeer sterk is...¹⁷¹

Hij brengt enkele auteurs die inderdaad toestaan om wanneer het eten en drinken bedekt en verzegeld is, deze a priori onder het bed te leggen zonder vrees voor de Ruach Ra'a. Vervolgens verwijst hij echter weer naar enkele responsa die theoretisch wel willen plegen dat, indien niet anders expliciet gesteld, bedekken en 'verzegelen' ook helpen tegen de Ruach Ra'a, maar dit in praktijk toch verbieden, mede door te verwijzen naar de passage in bNiddah 17a waar over gepelde ei en ui wordt gezegd dat ook dichtgebonden en verzegeld niet helpt. De *Jabia Omer* is het daar niet mee eens:

'En de waarheid is dat die passage uit Niddah 17 ons niet dwingt om alle aspecten van de Ruach Ra'a met elkaar te gaan vergelijken. Zoals ook uiteengezet in de *Artzot HaChajim* (nr. 4, subpar. 32), dat men een verschil mag maken tussen de ene Ruach Ra'a en de andere Ruach Ra'a ... En kijk ook in de responsa *Lew Chajim* V. 1 (nr. 66) ... die ook een onderscheid aanbrengt tussen de passage in Niddah en andere Ruach Ra'a¹⁷²

169 In het Hebreeuws staat er "שיהא אוהבו" hetgeen letterlijk betekent: opdat deze van hem zal houden, zijn vriend zal zijn.

170 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5: ה"ר ר' ר' וכדאשכחן בפרש"י ר"ה (כח סע"א) התוקע לשד לא יצא, פי' להבריח רוח רעה מעליו. וכ"ה במאירי שם. ע"ש. ובפסחים (קיא: ה' תולי הוה. פרש"י ורשב"ם, שרוח רעה שורה תחתיהם). טולא דזרדתא וכו', ושם דבי זר' דתא שדים שמים. ע"ש. ובחגיגה (ג סע"ב) הלן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקעביד. ופרש"י רוח טומאה, רוח שדים שיסייעוהו להיות מכשף. וכן בסנהדרין (סה:): ודורש אל המתים, זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה. ופרש"י דהיינו שד של בית הקברות שיהא אוהבו ומסייעו בכשפיו....

171 Ibid. ibid.: "ומעתה כיון דמהני חותם לגבי שדים, ה"נ מהני לגבי ר"ר שתחת המטה. וההיא דהאוכל שום קלוף ובצל קלוף וכו' דמו בראשו, ולא מהני בהו צייר וחתים. (גדה יז), שאני התם דהר"ר תקיף טובא עד שאמרו שהאוכלם דמו בראשו....

172 Ibid., ibid.: "ובאמת שאין הכרח מההיא דגדה (יז) לדמות כל עניני ר"ר זל". וכמבואר בארצות.

De paragraaf besluit met een discussie over een passage in de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman* uit Liady (18^e eeuw) over de status van eten en drinken onder het bed. Anders dan een andere tekst uit het corpus stelt, is niet op te maken uit die passage dat *Sjenioer Zalman* stelt dat bedekken en verzegelen in dat geval niet zou helpen. Dat stelt hij alleen t.a.v. de gepelde ei, ui en knoflook, maar dat is conform de Talmoed zélf. Hoewel het onderwerp van het responsum eten en drinken in het toilet was, vindt de auteur het toch nodig om een halachische uitspraak te doen inzake eten en drinken die men afgesloten en verzegeld onder het bed heeft gelegd:

En met betrekking tot de praktijk: het lijkt me dat a priori men zeker hiervoor moet oppassen, om te vrezen voor de zwaardere meningen. Maar a posteriori, zijn eten en drinken die afgesloten en verzegeld waren onder het bed, toe te staan. Omdat er veel Latere Decisoren zijn die hierin al sowieso [ook niet afgesloten en verzegeld] lichter oordelen... Zelfs een klein geldelijk verlies is in dit geval [wanneer ze afgesloten en verzegeld zijn] genoeg om het toe te staan...¹⁷³

In de laatste paragraaf (7) van het responsum keert de auteur terug naar het onderwerp: eten en drinken die het toilet in zijn gebracht. Hoewel de Geleerden werpen bij eten onder het bed dat ook in bedekte toestand¹⁷⁴ de Ruach Ra'a er op rust, wil dat niet zeggen dat dit ook geldt voor het toilet – men moet immers niet zomaar verschillende situaties van Ruach Ra'a met elkaar vergelijken. Wanneer het eten of drinken dus bedekt was is er geen reden om strenger te oordelen. Zeker niet gezien hetgeen al aan het begin van het responsum werd geponeerd uit naam van Palachi, dat de Ruach Ra'a van het toilet zwakker is dan die in de ochtend na het slapen. A posteriori mogen ze dus altijd geconsumeerd worden. Maar zelfs a priori mogen eten en drinken soms in het toilet gebracht worden:

Indien de etenswaren bedekt zijn in een papieren zak of in de zak van zijn kleding, dan kan men lichter beslissen, zelfs a priori wanneer het voor iemand nodig is om het toilet binnen te gaan, en hij geen andere plaats heeft om ze neer te leggen ... maar indien ze wel buiten neerge-

החיים (סי' ד ס"ק לב) שיש לחלק בין ר"ר לר"ה, ולכן התיר רבינו טודרוס הלוי להדיח אוכלין שנג' עו בהם קודם נט' י' שחרית, משא"כ בשום קלוף ובצל קלוף דל"מ להוהדחה. (וב"ה בשו"ת יד מאיר סי' יט). ע"ש. וע"ע בשו"ת לב חיים ח"א (סי' סו) ד"ה אלא, שג"כ לחלק בין ההיא דנדה לשאר ר"ר.

¹⁷³ Ibid., ibid.: וב' המחמירים, וב' דינא נראה לי דלכתחילה בודאי שיש ליזהר בזה לחוש לד' המחמירים, וב' דיעבד יש להתיר באוכלין והמשקים שהיו צרורים וחתומים תחת המטה, משום שרבו האחרונים המקילים בזה בדיעבד בלא"ה. וכמש"כ בס"ד בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' ט). ונהי דהתם פסקינן שאין להקל אלא בהפסד מרובה, בזה שנתוסף עוד סניף להקל בהיותם צרורים וחתומים, אפי' בהפסד מועט יש להתיר.

¹⁷⁴ Een pan bijvoorbeeld of een pot.

legd kunnen worden, dan is het goed om a priori zwaarder te beslissen en niet met ze het toilet binnen te gaan, zelfs indien ze goed afgesloten en bedekt zijn.¹⁷⁵ En wanneer de etenswaren niet bedekt waren¹⁷⁶ en ze het toilet werden binnengebracht, als het etenswaren zijn die afgewassen kunnen worden, dan moet men deze 3 x afspoelen ... en indien ze niet afgewassen kunnen worden, dan lijkt het naar mijn bescheiden mening mogelijk om lichter te oordelen en op de [eerdergenoemde] *Sjalmei Zibboer* en diens medestanders te vertrouwen, [namelijk] dat de Ruach Ra'a van het toilet niet op eten en drinken rust. Hierbij ook gevoegd de mening van hen die stellen dat in deze tijd er geen Ruach Ra'a onder ons is.¹⁷⁷

In de conclusie wordt nog naar een reeks teksten verwezen die de oplossing van het driemaal afspoelen van etenswaren overnemen van Rabenoe Todros Halevi die dit als eerste stelde. Hoewel deze oplossing van afspoelen oorspronkelijk betrekking had op eten dat was aangeraakt met ongewassen handen in de ochtend na het slapen, neemt de *Jabia Omer* deze oplossing ook over voor het geval van eten dat het toilet werd binnengebracht. Hij stelde immers al eerder dat de Ruach Ra'a van de toilet zwakker was dan die van de ochtend.

De conclusie wordt – eigen aan zijn tekstgerichte benadering – nog ondersteund door twee bronnen uit de responsa-literatuur die in feite hetzelfde zeggen als de *Jabia Omer*. Opvallend is dan ook de afsluiting, waarin de *Jabia Omer* een slag om de arm houdt, en stelt:

Maar zeker, wie strenger oordeelt [en besluit] om er niet van te eten en

175 Uit deze formulering “אפילו הם מחופים ומכוסים” lijkt dat ook bij twee bedekkingen a priori het eten niet de toiletruimte binnen mag. Een wat onlogische conclusie ook gezien de rest van de conclusie van het responsum, die zelfs rekening a posteriori wil houden met de mening die stelt dat er in onze tijd helemaal geen Ruach Ra'a is. Het lijkt ons dat juist de tekst-gerichte benadering van de *Jabia Omer* dit veroorzaakt omdat er geen duidelijke hiërarchie wordt aangebracht in de teksten die worden ingebracht in de discussie. Alle lijken min of meer het zelfde gewicht te hebben, en de beslissing lijkt dan ook meer met een soort grote gemene deler te zijn van de meningen, dan een echte uitwerking van één conceptuele benadering.

176 Dus zelfs niet met één bedekking.

177 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5: “ונראה שאם האוכלים מכוסים בשקית ניר או בכיס בגדויש להקל בזה: אף לכתחלה אם יש לו צורך להכנס לבית הכסא, ואין לו מקום להניחם, דשעת הדחק כדיעבד דמי. אבל היכא דאפשר להניחם בחוץ טוב להחמיר לכתחלה שלא להכנס בהם לבהכ"ס אפי' הם מחוץ פים ומכוסים היטב. (וע' ברכות (כג), ובאו"ח (סי' מג ס"ז). ע"ש.) ואם אין האוכלין מחופין והוכ"ס נסו לבהכ"ס, אם הם אוכלין שראויים להדיחן, יש להדיחן ג' פעמים... ואם אי אפשר להדיחן נלע"ד שאפשר לסמוך להקל על השלמי צבור וסיעתו דפשיטא להו שאין רו"ר דבהכ"ס שורה על המאכלין ומשקין. בצירוף דעת הסוברים דבזה"ז אין רוח רעה מצויה בינינו.”

het aan de kinderen geeft—dan is dat te prefereren, en op hem ruste de zege.¹⁷⁸

Een meer subject-gerichte benadering zou mogelijk tot een andere conclusie kunnen leiden, namelijk dat er meerdere redenen zijn om vast te stellen dat er zeker a posteriori niets aan de hand is, en dat het mogelijk zelfs a priori toegestaan is, indien noodzakelijk – zelfs zónder enkele of dubbele bedekking.

4.3.7 *Categorie menselijke lichaam: object-gerichte benadering*

22 TEKSTEN¹⁷⁹

In de categorie ‘menselijke lichaam’ (52 teksten) is het responsum van de *Riwawot Efraim* als paradigmatische tekst aan te merken voor de objectgerichte benadering.¹⁸⁰ Het responsum gaat over de vraag of een vrouw die ‘s nachts opstaat om haar kind de borst te geven, eerst haar handen moet wassen hoewel ze het voedsel – de moedermelk – niet met haar handen aanraakt.

Een vrouw die haar zoon of dochter zoogt ‘s nachts – moet zij haar handen wassen?

Tijdens de wekelijkse les die ik aan vrouwen geef over de wetten van het gebed, werd mij gevraagd of een vrouw die haar zoon of dochter ‘s nachts zoogt en dit meerdere malen doet haar handen elke keer moet wassen? Of niet?—omdat ze het voedsel niet aanraakt. Ik antwoordde dat zij [haar handen] moet [wassen], en dit zei ik op basis van logica [סברא].¹⁸¹

De auteur vindt het blijkbaar logisch, dat de Ruach Ra’a die op de mens rust

178 Ibid., *ibid.*: “והא ודאי שהמחמיר שלא לאכול ממנו ונותנו לקטנים עדיף טפי ועליו תבא ברה”ש מבעלז שהוא כח טוב. וכמו שראיתי בשם ס’ דברי יצחק (אות קב), ששמע מהגאון הק’ מהר”ש מבעלז שהוא מקפיד שלא לאכול מאכל שהיה בבהכ”ס. ע”כ. ומוכח דמעיקר דינא שרי לאינשי דעלמא. (וע”ע בשו”ת ויצבור יוסף שווארץ סי’ כג). וע”כ המחמיר יחמיר לעצמו והמיקל לא הפסיד. וכן היוצא מבית הכסא ונגע בידיה באוכלין ומשקין, דינא יתיב כאמור לעיל דהיכא דאפשר להדיח האוכלין ידיחם ג”פ, ואם לא, וכן משקין שא”א להדיחן, יש להתיר...”

179 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 4; *ibid.*, V. 2, nr. 2, 6; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 50; *ibid.*, V. 4, nr. 24; *Riwawot Efraim*, V. 2, nr. 6; *ibid.*, V. 4, nr. 252; *Olat Jitschak*, V. 1, nr. 44, 49; *ibid.*, V. 2, nr. 1; *Divré Jatsiv OH*, nr. 2; *Jaskiel Avdi*, V. 6 OH, nr. 11.

180 *Riwawot Efraim*, V. 4, nr. 252.

181 Ibid., *ibid.*: “נשאלתי בשיעור השבועי שאני נותן לפני נשים בדיני תפלה. איך הדין באשה המניקה.”
את בנה או את בתה באמצע הלילה כמה פעמים הצריכה כל פעם נטילת ידים או לא כי לא נוגעת המאכל. והשבתי דצריכה ומן הסברא אמרתי כן.”

tijdens de slaap, ook op de melk van de moeder rust.¹⁸² Het wassen van de handen verwijdert de Ruach Ra'a definitief van haar lichaam, en dus ook van haar moedermelk. De mens zelf is hier zelf het object waarop de Ruach Ra'a als haar entiteit invloed uitoefent, en die ervoor zorgt dat de Ruach Ra'a door een intermedium – de moedermelk – aan het kind wordt doorgegeven, en daar mogelijk schade aan kan toebrengen. De mens is in dit geval een nog sterkere bron voor het doorgeven van de Ruach Ra'a dan voedsel. Dat is conform andere teksten die stellen dat er een omgekeerd evenredige relatie bestaat tussen de Ruach Ra'a en heiligheid – hoe meer iets heilig is/of kan worden, des te meer de Ruach Ra'a invloed daarover kan uitoefenen. Vandaar dat een slapend mens een grotere bron is van Ruach Ra'a – in deze teksten vaak ook omschreven als onreinheid – dan eten, drinken, of voorwerpen.¹⁸³ Een andere interpretatie van de openingstekst van het responsum zou kunnen zijn dat de auteur het handenwassen simpelweg als plicht beschouwt na het opstaan, los van de vraag of eten wél of niet wordt aangeraakt.

Het responsum vervolgt met de reactie van een bevriende collega-rabbijn aan wie de auteur dezelfde vraag heeft voorgelegd. Deze collega wijst op een tekst waaruit zou blijken dat de Ruach Ra'a ook midden in de nacht zijn invloed laat gelden,¹⁸⁴ en dat analoog daaraan die vrouw inderdaad elke keer haar handen zou moeten wassen, voordat ze haar baby voedt. Hierna wordt ook een antwoord van nog een andere collega-rabbijn beschreven, die net als de auteur vindt dat een vrouw die 's nachts voedt haar handen 3 x met water moet overgieten voordat ze met voeden begint. De collega geeft geen argumentatie, en volgt mogelijk de logica van de auteur zoals hierboven beschreven. De *Riwawot Efraim* besluit op basis van deze antwoorden de

182 Deze uitleg lijkt gerechtvaardigd gezien een glosse van rabbijn Akiva Eger op de Talmoed (uit naam van de middeleeuwse Aroech) die stelt dat de Ruach Ra'a het kind grijpt als gevolg van het feit dat de moeder na een toiletbezoek meteen haar kind zoogt. Hieruit volgt dus volgens een responsum van de *Betsel Hachogma* V. 3, nr. 11 uit het corpus – 'dat de melk die in haar borsten zat terwijl ze op het toilet was, het kind schade toebrengt vanwege de Ruach Ra'a die daarop rust': 'שכ', והרוח רעה אוחות התינוק וכו' וממה היא, בשעה שאמו באה מבית הכסא או '...שכ' מנהר ומינקת לבנה לאלתר עכ"ל. מבואר כי החלב שה' בדדי' בהיותה בביהכ"ס מזיק להתינוק מפני רוח רעה ששורה עליו...".

183 Deze theorie wordt vaak in door mystiek beïnvloede teksten uiteengezet, maar een aanzet hiertoe is al in de Misjna te vinden, mJadajim 4:6 :R. Jochanan b. Zakkai zei: 'Hebben wij dan niets [aan argumenten] tegen de Farizeeërs behalve dit?'—'Kijk, zij zeggen dat de botten van een ezel rein zijn, maar de botten van Jochanan de Hogepriester zijn wél onrein!'. Zij antwoordden hem: 'in verhouding tot de mate van affectie, is de onreinheid'. Een ezel is minder geliefd dan een persoon als de Hogepriester, vandaar dat hij wél onrein maakt, maar de ezel niet.

184 De aanname lijkt te zijn dat de Ruach Ra'a vooral invloed laat gelden aan het begin van de nacht en het einde van de nacht.

vrouwen opnieuw te instrueren om de handen elke keer voor het voeden te wassen.¹⁸⁵

Hij vervolgt echter met nog een derde antwoord dat aan hem werd gegeven door een collega-rabbijn:

Ik heb dit nergens expliciet gevonden, en zij moet in ieder geval voorzichtig zijn om niet de opening van de tepel aan te raken.¹⁸⁶

Wanneer men een situatie vindt die onduidelijk is en niet rechtstreeks terug te herleiden is naar een tekst, gaat de object-gerichte benadering uit van de haast mechanische uitwerking die de Ruach Ra'a heeft op de mens en haar omgeving. De observatie van de collega-auteur dat de vrouw in ieder geval de opening van haar tepel niet moet aanraken, heeft als reden dat deze in contact komt met de mond van de baby, en de moedermelk hierdoor naar buiten komt. Door de opening van de tepel niet aan te raken wordt de overdracht op haar baby – via haar melk – voorkomen. Het responsum vervolgt met twee opmerkingen van deze collega waaruit zou blijken dat de Ruach Ra'a in onze tijd mogelijk niet meer bestaat, maar deze zijn meer als theoretische mogelijkheden bedoeld en niet richtinggevend voor de praxis.

In een stuk tekst van enkele regels tussen haakjes, brengt de auteur een verwijzing naar een responsum van de *Jaskiel Avdi*¹⁸⁷ waarin deze het belang benadrukt van het wassen van de handen van zeer kleine kinderen die nog in de wieg liggen, 'zodat ze opgroeien in reinheid' (כדי שיגדלו בטהרה). De auteur wil hiermee benadrukken dat het belangrijk is om ook zeer kleine kinderen tegen de invloed van de Ruach Ra'a te beschermen. Vandaar zijn uitspraak dat de vrouw elke keer dat ze haar baby's nachts voedt, eerst haar handen moet wassen.

In het slot van het responsum brengt de auteur nogmaals een collega-rabbijn die desgevraagd zijn mening over deze kwestie gaf. Deze rabbijn lijkt een iets mildere benadering te hebben dan de auteur zelf, net als de andere collega-rabbijn, die stelde dat de vrouw haar kind mag zogen maar haar tepel niet mag aanraken. Deze collega wijst op de plicht voor vrouwen hun handen te wassen na het ontwaken, vanwege de negatieve invloed van de Ruach Ra'a, wanneer deze in aanraking komt met de mond, neus, oren of ogen (de opening van de tepel wordt niet genoemd). Vandaar dat het gewenst is – maar geen echte verplichting, zoals de auteur eerder stelde – dat ze voorafgaand aan het voeden eerst haar handen wast, zodat ze niet alleen haar eigen lichaamsopeningen kan aanraken, maar ook die van haar baby:

Maar als zij oppast om niet al deze eerdergenoemde organen aan te ra-

185 *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 252: "...ולפי"ז אמרתי להן שוב ההלכה דצריכה כל פעם ליטול..."

186 *Ibid.*, *ibid.*: "...לא מצאתי מפורש ועכ"פ תיזהר שלא תיגע בפי הדד..."

187 *Jaskiel Avdi*, V. 5 OH, nr. 1.

ken, noch van haar, noch bij haar baby, dan kan zij hierop vertrouwen [dat er geen gevaar is] ...¹⁸⁸

Deze collega laat de vrouw meer ruimte: wanneer ze zeker weet dat ze met haar handen met daarop de Ruach Ra'a niet aan haar eigen lichaamsopeningen of aan die van haar baby komt, lijkt er geen beletsel te zijn dat de vrouw haar baby voedt zonder eerst haar handen van de Ruach Ra'a gereinigd te hebben. Deze mening lijkt echter niet die van de auteur zelf. De auteur brengt deze alleen om aan te geven dat er ook rabbijnen zijn die deze vraag anders beantwoorden dan hij. Dit blijkt uit hetgeen de auteur eerder schrijft nadat hij de mening van een andere collega brengt, die – net als de auteur – wil dat de vrouw wél altijd eerst haar handen wast:

Op basis hiervan heb ik hun [= de vrouwen aan wie de auteur les gaf] opnieuw 'de halacha gezegd', dat zij elke keer de handen moeten wassen.¹⁸⁹

4.3.8 *Categorie menselijke lichaam: subject-gerichte benadering*

8 TEKSTEN¹⁹⁰

In deze categorie is het niet gemakkelijk een voorbeeld in het corpus te vinden van de subjectgerichte benadering. Veel teksten in deze categorie gaan uit van een objectieve benadering waarin de Ruach Ra'a een gegeven feit is die haast mechanisch haar invloed op de mens uitoefent, op wat het lichaam ingaat, en wat er met het lichaam gebeurt – slapen, nagels en haren knippen en seksuele omgang – ze laten de Ruach Ra'a op de mens zelf rusten, en deze kan daar weinig aan veranderen – behalve door zijn handen met water te overgieten. De subjectgerichte benadering komt het beste tot uiting in enkele teksten waarin een ogenschijnlijk triviale kwestie wordt behandeld of het slapen met handschoenen aan helpt tegen de 'Ruach Ra'a op de handen'. Door te slapen met handschoenen aan kan het subject toch een bepaalde invloed uitoefenen op de krachten van de Ruach Ra'a en deze beter hanteerbaar maken in zijn dagelijkse leven. Als paradigmatische tekst is gekozen voor het responsum van de *Misjne Halachot*,¹⁹¹ dat ingaat op de concrete vraag wat iemand moet doen die 's nachts opstaat om een pil in te nemen – moet hij hiervoor zijn handen wassen of niet?

187 *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 252: "לשלא לנגוע בכל האבתם הנ"ל שלה... פשוט דאם היא תזהר שלא לנגוע בכל האבתם הנ"ל שלה...".

189 *Ibid.*, *ibid.*: "ולפי"ז אמרתי להן שוב ההלכה דצריכה כל פעם ליטול נטילת ידים..."

190 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1 OH, nr. 4; *ibid.*, V. 2 OH, nr. 3; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 2; *Riwawot Efraïm*, V. 3, nr. 15; *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 4; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2; *Divré Jatsiv*, OH, nr. 1; *Minchat Jitschak*, V. 5, nr. 96.

191 *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 4.

Titel: wie pillen neemt midden in de nacht – of hij de handen dient te wassen [*datum, zegen en groet aan geadresseerde in Philadelphia*]

Wat betreft de vraag over iemand die pillen moet nemen (...) midden in de nacht, of hij dan eerst zijn handen moet wassen? En als dat eerst zou moeten, kan hij dan ook de pil door middel van iets anders innemen, zodat hij de pil zelf niet aanraakt met de handen, en ook de beker want hij drinkt water bij de pil.¹⁹²

Het betoog begint met een verwijzing naar de Talmoedische passage bChullien 107b¹⁹³ inzake het handen wassen voor het eten van brood.¹⁹⁴ De Talmoed leidt hier uit de halachische regel af, dat wie door iemand anders gevoed wordt, toch zijn handen dient te wassen, maar niet degene die voedt. Analooq hieraan leidt de auteur dus af dat wie verplicht is zijn handen te wassen vanwege de Ruach Ra'a, waarbij de handen anders eten en drinken na aanraking 'verontreinigen' – het dus voor diegene niet uitmaakt of je de pil mét of zonder handen inneemt. Het responsum vervolgt met een onderscheid tussen beide rituele wassingen:

... deze wassingen zijn echter van verschillende aard. Want het wassen van de handen voor een [brood]maaltijd is vanwege hygiëne [zuiverheid- נקיות], reinheid [טהרה], en heiligheid [de auteur verwijst hier naar een commentaar van Nachmanides inzake de wassingen van de priesters in de Tempel] ... en gelijk hieraan stelden de rabbijnen een wassing in voorafgaande aan het gebed ... Maar het wassen van de handen voor wie 's nachts slaapt is vanwege de Ruach Ra'a die op de handen rust. En

192 Ibid., ibid.: "נוטל כדורים באמצע הלילה אי צריך נט' זאת חנוכה התשנ"ט בנ' יצו"א מע"כ: "האי צורב עוסק בחוקי חורב כמר שמואל ישעי' יפה נכד להאי גברא רבה ויקירא ת"ח ובע"מ ירא"מ הרה"ח ר' שמואל ישעי' טענענבוים ז"ל בשיבה פילאדעלפיא. אחדשה"ט בידידות. בדבר השאלה במי שצריך ליקח כדורים (פילין בלע"ז) באמצע הלילה אם צריך קודם ליטול הידים ואם כן צריך, אם יכול ליטול הכדור ע"י דבר אחר באופן שלא יגע בכדור בידיו וכן בכוס שותה מים עם הפיל".

193 bChullien 107b: "De vader van Samuel trof zijn zoon eens huilend aan, en vroeg hem 'waarom huil je?' 'Omdat mijn leraar mij geslagen heeft,' antwoordde deze. 'Maar waarom dan?' 'Omdat hij zei: 'Jij was mijn zoon eten aan het geven, maar jij hebt niet eerst de handen gewassen.' 'En waarom heb je ze niet gewassen?'. [Hij antwoordde:] 'Hij was het toch die at, dus waarom zou ik [mijn handen] wassen?' Zei [de vader van Samuel:] 'Is het niet voldoende dat hij [jouw leraar] de wet niet kent, maar moet hij je ook nog slaan?'!".

194 Hoewel de context van de Talmoedpassage het eten van brood is, is niet expliciet duidelijk uit bovenstaande passage dat het om brood ging, het kan ook gaan om een wassing voor al het eten dat de mond binnengaat op basis van priesterlijke reinheidswetten, zoals dat mogelijk door sommige rabbijnse groeperingen werd gedaan ook ná de verwoesting van de Tempel. Het is dan een algemeen geformuleerde stelling die oorspronkelijk niet enkel op brood van toepassing was.

daarom is het mogelijk dat als hij handschoenen draagt of iets dergelijks, dat de Ruach Ra'a niet rust [op de handen].¹⁹⁵

Ter illustratie brengt de auteur een passage uit de *Nimukei Orach Chajim*¹⁹⁶ waarin verteld wordt over rabbijn Zalman uit Vilnius (een leerling van de Gaon), die met handschoenen aan sliep, zodat hij na het ontwaken meteen kon leren en niet eerst zijn handen behoefde te wassen. Het bewijs dat beide wassingen anders zijn, blijkt ook uit de status van de voeder: wie een ander wat brood geeft, hoeft zelf de handen niet te wassen, maar wel degene die het brood eet. Wie 's ochtends zijn handen nog niet gewassen heeft, mag a priori iemand anders geen eten geven, zelfs als degene die eet wél de handen heeft gewassen.

Het responsum vervolgt met een uiteenzetting over een discussie uit de halachische literatuur van de afgelopen eeuwen over een situatie uit het dagelijkse leven, die lijkt op het thema van de vraag. Wie midden in de nacht wakker wordt en dorst heeft, moet diegene op zoek naar water en zijn handen 3 × overgieten, hetgeen een grote moeite is (en zijn verdere slaap mogelijk verstoort) – of is er een andere oplossing? In de halachische literatuur worden de volgende oplossingen gegeven:

- Hij mediteert de zegen in zijn hart en drinkt en gaat verder met slapen (de Taz)
- Hij veegt zijn handen schoon en zegt de zegen, drinkt en gaat slapen (*Elya Rabba*, en mogelijk Karo)
- Hij veegt zijn handen 3 × schoon, zegt de zegen, drinkt en gaat slapen (*Birkat Awraham*, ook gebracht door de *Elya Rabba*)
- Men dient op zoek te gaan naar water, 3 × de handen te wassen, te drinken, en verder te slapen (Sja'arei Tesjoeva in naam van MaHaraCH Lonzani).

De verschillende meningen hierover zijn het gevolg van de vraag of het afvegen van de handen ook de Ruach Ra'a kan laten verdwijnen, of alleen voldoende is om de handen de status van 'schoon' te geven m.b.t. het uitspreken van een zegen. Op basis van de Zohar vinden sommige Latere Decisoren namelijk dat men geen zegen of gebed mag uitspreken met handen die fysiek schoon zijn, maar waarop de Ruach Ra'a rust. De auteur brengt

195 *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 4: "איברא דהני נטילות תרי מיני נינהו, דנט"י לסעודה הוא מד ין (שמות ל' י"ט) ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם ופי' דדין קידוש ידים שהוא מדין קדושה, שהוא רמז ל' ספירות והרחיצה הזאת לקדושה... ומן הענין הזה תקנו רבותינו נטילת ידים בתפלה ע"ש אבל נט"י לישן בלילה הוא מדין רוח רעה השורה על הידים ולכן אפשר שאם לובש כפפות וכיוצא בו אין הרוח רעה שורה..."

196 *Nimukei Orach Chajim* (nr. 4), een halachisch commentaar op *Orach Chajim* van de Munkatscher Rebbe, Chaim Elazar Shapiro (1868 – 1937).

dan zijn eigen ‘vijfde’ oplossing: aanpakken van de pil en drinken van de beker middels een handschoen of doekje – eerder werd al gesteld dat als iemand ’s nachts slaapt met de handschoenen aan, de Ruach Ra’a niet op zijn handen rust (of in ieder geval in mindere mate). De auteur is zelf niet tevreden met deze oplossing die hij afdoet met ‘maar dit lijkt [me] niet goed te zijn’ (ולא נראה כן לכאורה).

Waarom hij deze mogelijkheid verwerpt is niet duidelijk, maar misschien moet men zeggen dat de auteur bij nader inzien een verschil ziet tussen deze oplossing [drinken met een handschoen of middels een doekje] en het slapen met een handschoen aan dat hij eerder inbracht. Misschien helpen handschoenen alleen om de Ruach Ra’a niet op de handen te laten komen, wanneer men gaat slapen met handschoenen. Is men echter gaan slapen zonder handschoenen en zit er al Ruach Ra’a op de handen, dan heeft een handschoen mogelijk minder effect en gaat de Ruach Ra’a daar misschien (gedeeltelijk) doorheen. Dat de Ruach Ra’a door materiaal heen kan gaan lijkt aannemelijk, omdat in de formulering van de vraag, de auteur ervan uitgaat dat aanraking van een beker aan de buitenkant de inhoud – water in dit geval – onrein maakt. Vandaar de optie van de handschoen die in de vraag zelf impliciet ingebracht wordt door de openingsformulering:

...kan hij dan ook de pil door middel van iets anders innemen, zodat hij de pil zelf niet aanraakt met de handen, en ook de beker want hij drinkt water bij de pil.¹⁹⁷

In plaats daarvan kiest de auteur voor het inbrengen van een relevant responsum van de Radbaz dat tot dusver, tot verbazing van de auteur, door niemand nog werd meegenomen in de discussie, en welke is te harmoniseren met de eerdere mening van de *Birkat Awraham* – oplossing 3 (zie hierboven) – dat het afvegen van de handen ook helpt om de Ruach Ra’a te laten verdwijnen:

...Echter, ik heb al eerder gewezen ... op een responsum van de Radbaz ... die gevraagd werd over iemand die water ’s nachts wil drinken, en ‘gewone handen’ [סתם ידים] zijn altijd bezig [d.w.z. raken het lichaam aan op plaatsen die normaliter bedekt zijn] – hoe kan hij dan de zegen uitspreken? En als hij zonder zegen drinkt dan heeft hij ‘gestolen’ [מעל]?¹⁹⁸ Antwoord:¹⁹⁹ Indien het mogelijk is voor hem om zijn handen te ‘bewaken’ dat hij ze niet op de [normaliter] verborgen plekken brengt of

197 Ook zonder het water daarin direct aan te raken.

198 Een ethisch thema over het genieten van de wereld zonder zegen. Het is dan alsof men van het heilige geniet – hetgeen een vreemde, niet-priester – verboden is. Pas na het uitspreken van de zegen staat de wereld voor de mens ter beschikking om van te genieten.

199 Van de Radbaz, (David b. Zimra, 15–16^e eeuw).

vóór het slapen gaan, zich voorneemt om tijdens de slaap niet die plekken aan te raken die de handen ongeschikt maken voor het uitspreken van een zegen – onafhankelijk dus van de aanwezigheid van de Ruach Ra'a op de handen. De auteur vervolgt:

... Verder kunnen wij uit ... de Radbaz een nieuw beginsel halen, dat wie slaapt in zijn hemd en broek, diens handen sowieso al de status van 'bewaakt' hebben. En daarom, in onze tijd waarin de meeste mensen in een pyjama slapen, hebben hun handen dus altijd al de veronderstelde status van 'bewaakt', zelfs als hij er niet aan gedacht heeft om ze te bewaken. En dus al helemaal wanneer hij gaat slapen, en erover denkt om ze te bewaken dat er dan twee redenen zijn voor de positieve status [van zijn handen]. Eén: hij had de intentie [כיוון] om ze te bewaken, hetgeen volgens de Radbaz [ook al] helpt. En twee: hij sliep in zijn gewaad. Ten derde:²⁰² dat hij [=de Radbaz] het volgende voorschreef in de praktijk [en zelf zo deed], dat wanneer de beide [eerder genoemde opties] niet mogelijk zijn, dat hij dan zijn handen reinigt met alles wat maar reinigt; aan de muur, of een stroeve doek of droge lap, zoals de Radbaz dat zelf in praktijk bracht. En dit is een 'precedent gedaan door een meerdere', [מעשה רב] dat niet betwijfeld mag worden, Godbewaar.²⁰³

De auteur zet helder uiteen wat in de praktijk de drie mogelijkheden zijn voor het subject om om te gaan met onreinheid op de handen, veroorzaakt door aanraking van het lichaam op plekken die als onrein en vies worden gezien. Maar hoe zit het met de Ruach Ra'a? In de slotpassage komt de auteur daarop terug, wanneer hij nogmaals samenvat wat volgens hem de conclusie is:

... De halacha lijkt me dat ten eerste te prefereren valt, dat hij water klaar zet en zijn handen wast. Als dat niet kan, of het water is omgevalen en hij niet uit bed kan gaan, of hij is Godbewaar ziek en het is hem verboden om uit bed te komen, [dan geldt] de tweede optie, dat wanneer hij gaat slapen, hij de intentie heeft zijn handen te bewaken voor aanraking [van het lichaam], zodat ze geen 'gewone handen' [meer] zijn. En al helemaal als hij in kleding slaapt. Derde [optie]: als dit allemaal niet

202 Hij heeft het eerder over 2 aspecten maar voegt dan blijkbaar een derde toe.

203 *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 4: כמה ספיקות חדא דאם אדם שומר עליהם, עוד חידש לן רבינו ידיו אפי' ישן לא נעשו ידיו סתם ידים עסקניות כיון שדעתו לשמור עליהם, עוד חידש לן רבינו הרדב"ז דבר חדש דהישן בחלוקו ובמכנסים סתם ידיו שמורות הן, ולפ"ז בזה"ז שרוב העולם ישנים בפיזאמאס, לעולם ידים שלהם הם בחזקת שמורות אפי' לא חשב לשמור וכו' ששם הולך לישן וחושב לשמור דאיכא תרתי למעליותא חדא שכיון לשמרם שמהני להרדב"ז והשנית שישן בחלוק, והשלישית שכתב הלכה למעשה דאם אי אפשר בהני אז ינקו ידיו במידי דמנקה בכותל או במטפחת קשה ובמטלית יבש וכן עשה הרדב"ז הלכה למעשה ומעשה רב ואין להרהר אחריו ה"א."

mogelijk is, dan moet hij de handen schoonwrijven met wat dan ook, en dat 3 x doen en dat helpt ook tegen de Ruach Ra'a ...²⁰⁴

Opmerkelijk aan deze interpretatie is dat de auteur het begrip van gedachte (מחשבה) en intentie (כוונה) inbrengt in de uitleg van het responsum van de Radbaz,²⁰⁵ hoewel deze door de Radbaz niet expliciet zo worden genoemd.²⁰⁶ Opmerkelijk, aangezien bijna alle teksten in het corpus geen plaats inruimen voor de categorieën *intentie* en *gedachte*, terwijl dit in halachische vragen doorgaans wél gebeurt.²⁰⁷ De auteur geeft hiermee echter het subject macht terug over de Ruach Ra'a – deze rust niet zomaar op het lichaam, maar kan op verschillende manieren verminderd of verwijderd worden. Handschoenen dragen bijvoorbeeld, of door de handen na het ontwaken schoon te wrijven zonder water te gebruiken. Bovendien heeft het subject invloed op de mate van onreinheid van zijn handen, veroorzaakt door aanrakingen op onreine en vieze plekken van zijn lichaam. Door nachtkleding te dragen of door de intentie om zijn handen te bewaken, vermindert het subject de onreinheid van zijn handen tot een graad die in ieder geval (volgens sommigen) voldoende is om een zegen te kunnen uitspreken.

4.3.9 *Categorie menselijke lichaam: tekstgerichte benadering*

22 TEKSTEN²⁰⁸

Een opmerkelijk voorbeeld van een tekstgerichte benadering in de categorie responsa over het lichaam en de Ruach Ra'a, is het responsum van *Betsel*

204 Ibid., *ibid.*: “לדין ממילא להלכה נראה כי ודאי הראשון שיכין לעצמו מים ויטול ידיה, ואם א”א או שנשפכו המים וא”א לו לירד או שהוא חולה ח”ו שאסור לו לירד מהמטה, השנית כשילך לישן יכוין על הידים לשומרן מנגיעה שלא יהיו סתם ידים, וכ”ש שישן בבגדו, והג”א אם א”א בכל זה יש-פשוט בכל מידי דמנקה ויעשה ג”פ ויועיל גם לר”ה...”

205 Hoewel deze interpretatie plausibel is, is het de vraag of dit de enige interpretatie is.

206 M.a.w. het is niet expliciet duidelijk dat de Radbaz bedoelt dat het oppassen voor de handen te maken heeft met een dergelijke intentie vóór het slapen gaan, hetgeen dan doorwerkt tijdens de slaap zodat de persoon na het ontwaken schone handen heeft m.b.t. het zeggen van een zegen of een gebed. Met enige moeite zou de Radbaz ook kunnen bedoelen dat de persoon na het ontwaken tot aan het zeggen van de zegen, op zijn handen heeft gepast.

207 Zie o.a. H.L.M. Ottenheim, *Disputen omwille van de Hemel: rol en betekenis van intentie in de controverses over sjabbat en reinheid tussen de Huizen van Sjammai en Hillel* (2004).

208 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1 OH, nr. 10; *Riwawot Efraïm*, V. 1, nr. 11, 13; *ibid.*, V. 3, nr. 10, 14; *ibid.*, V. 4, nr. 4, 5, 9; *ibid.*, V. 5, nr. 5; *ibid.*, V. 6, nr. 5; *Tsiets Eliëzer*, V. 13, nr. 15; *ibid.*, V. 16, nr. 1; *ibid.*, V. 22, nr. 4, 42; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 2, 4, 7; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1; *Minchat Jitschak*, V. 4, nr. 114; *Sjo'el Wenisjal*, V. 5 OH, nr. 105; *Betsel Hachogma*, V. 2, nr. 29.

Hachogma te noemen als paradigmatische tekst.²⁰⁹ Het responsum gaat over de vraag of men de handen moet wassen na aanraking van de voeten, als deze eerder al gewassen zijn. De idee dat aanraking van de voeten de reden tot het wassen van de handen vormt, is reeds in de *Sjoelchan Aroech* te vinden. In de *Sjoelchan Aroech*²¹⁰ wordt een lijst van activiteiten en situaties genoemd die met het lichaam en zijn functies te maken hebben en redenen zijn om de handen te wassen. Bijvoorbeeld na het verlaten van het toilet, na het nagels knippen, na seksueel contact, wie een aderlating heeft ondergaan, en wie zijn voeten aanraakt. Het responsum van de *Betsel Hachogma* gaat echter niet enkel over het aanraken van de voeten, zoals dat dagelijks gebeurt:

De wet aangaande het wassen van de handen voor wie zijn voeten aanraakt wanneer ze goed gewassen zijn: Wat betreft de vraag van zijn leerling²¹¹ over dat wat gezegd wordt (Zewachiem 19b) met betrekking tot het heiligen²¹² van de handen en voeten [van de priesters], ‘hij legt zijn rechterhand op zijn rechtervoet, en zijn linkerhand op zijn linker-voet en heiligt beide’. En hij²¹³ vroeg: is het niet zo dat wie zijn voet aanraakt, zijn handen moet wassen? En hoe konden de priesters dan hun voeten aanraken, en toch geheilgd worden? En de welachtbare [מַעַל] ²¹⁴ had hier geen antwoord op. En men moet op grond hiervan bekijken of degene die zijn voet aanraakt die goed gewassen was [zijn handen] moet wassen. En ik zal hem antwoorden – met de hulp van de Hemel, op zijn verzoek.²¹⁵

De insteek van de vraag is een tekst-gerichte benadering. De vraag verwijst enerzijds immers naar een praktijk van alledag – het aanraken van de voet – maar plaatst dit anderzijds in de priesterlijke traditie rond het wassen van de handen en voeten uit het wasbekken, als begin van de dagelijkse Tempeldienst.²¹⁶ Echter, de details omtrent de Tempeldienst worden uit een rabbijn-

209 *Betsel Hachogma*, V. 2, nr. 29.

210 OH 4:18-19.

211 Blijkbaar de leerling van de vraagsteller die verder niet met naam wordt aangeduid.

212 De bedoeling is het wassen van handen en voeten, dat aangeduid wordt door de term ‘het heiligen van de handen en voeten’. De term ‘heiligen’ geeft al aan wat het doel van de wassing is.

213 De eerder genoemde leerling.

214 “מַעַל” respectvolle aanduiding voor de vraagsteller.

215 *Betsel Hachogma*, V. 2, nr. 29: ע”ד קר: “דין רחיצת ידים לנוגע ברגליו כשהן רחוצות יפה ע”ד קר: שית תלמידו בהא דאמר (זבחים י”ט ב) לענין קידוש ידים ורגלים מניח ידו הימנית ע”ג רגלו הימנית וידו השמאלית ע”ג רגלו השמאלית ומקדשן, והקשה הנ”ל הא הנוגע ברגלו צריך נטילה והאין הכהנים נגעו ברגליהם ועלתה להם לקידוש ולא מצא מע”כ תי” ע”ז, ויש לדון מזה, אם נוגע ברגל רחוצה יפה, צריך נטילה, ואשיב לו בס”ד כבקשתו.”

216 Zie Ex. 30:17-19.

se tekst gehaald, die de Tempeltradities pretendeert te hebben gekend²¹⁷ en deze wilde bewaren voor latere generatie.

De klassieke rabbijnse teksten zijn evenwel geredigeerd in een periode waarin de Tempel geen werkelijkheid meer was in het Jodendom. De auteur vervolgt met een overzicht van enkele responsa die zich met deze materie bezighouden:

Dit is al opgemerkt in de *Pekudat Eleazar*...die op grond hiervan [van de manier van wassen door de priesters] stelt dat indien iemand zijn voeten aanraakt, wanneer die goed zijn gewassen en schoon zijn, zonder enige viezigheid, het niet nodig is om [de handen] te wassen. En daarom was het bij het heiligen van de handen en voeten, waarbij de voeten goed gewassen werden, niet nodig voor hen om daarna [de handen] te wassen. Maar, kijk ook in de *Mor Oeketzia* ... die eenvoudigweg stelt dat bij voeten, zelfs indien ze gewassen zijn, er vuil aan kleeft. En volgens zijn woorden is het voorgaande antwoord dus niet geldig. Echter, ik zag in de *Jafé Lalev* ... die dit ook opmerkte ... en die aldaar de volgende opmerking uit naam van zijn vader – de Gaon rabbijn Chajim Palachi – brengt ... en uit [naam van] de *Petach Devir* ... die antwoordde, dat wat er gezegd wordt 'hij legt zijn rechterhand op zijn rechtervoet' etc., dat dit niet wil zeggen dat hij zijn voet echt aanraakte. Maar, dat de bedoeling is dat hij zijn hand zeer dichtbij zijn voet brengt en beide 'heiligt' [= wast] in één keer. En de *Jafé Lalev* bevroeg dit op basis van de uitleg van de Abarbanel op de Parasja [Ki] Tisa ... die schreef dat hij over zijn voeten wrijft met zijn handen wanneer hij zich heiligt [=wast]. Zie ook *Le-wushei Mordechai* ... [waar] de vraagsteller wees op de eerdergenoemde Talmud Zewachiem, en de weledelgeleerde²¹⁸ schrijver antwoordde hem gelijk het antwoord van de *Petach Devir*. Namelijk, dat 'op zijn voet' wil zeggen: vlak bij zijn voet, maar dat zijn voeten niet werden aangeraakt met de handen, zie aldaar.²¹⁹

217 De bijbelpassages in deze laten in het midden hoe de handen en voeten door de priesters werden gewassen, en er is op zich geen bijbelse grond voor de rabbijnse traditie dat handen en voeten in één keer werden gewassen – een uitgangspunt van dit resposum.

218 Gaon.

219 *Betsel Hachogma*, V. 2, nr. 29: סעיף ד' סימן ד' או"ח סימן ד' סעיף ז' "כבר העיר בזה בספר פקודת אלעזר (לשו"ע או"ח סימן ד' סעיף ז' "י"ח סימן ה') והוכיח מינה שאם נגע ברגליו כשהן רחוצות יפה ונקיות מכל לכלוך וזיעה שא"צ נטילה ולכן בקידוש ידים ורגלים שרחצו רגליהם היטב ל"ה צריכים אח"כ נטילה ע"ש. אמנם עיין במור וקציעה להגריעב"ץ ז"ל (סימן ד') דפשיטא ליה דברגלים אפילו הם רחוצים וזהמא דבקה בהן ולדבריו לא עלתה תשובה הנ"ל יפה. אמנם ראיתי בספר יפה ללב (ח"ב, קונס"א או"ח סימן ד' אות ד') שהעיר ג"כ בזה וציין לספרו חלק א' (שאינו תח"י) ושם מביא הערה זו משם מר אביו הגר"ח פלאג'י זצ"ל, ומס' פתח הדביר (ח"ג דף פר"ח ע"א) שתי' דמש"א מניח ידו הימנית ע"ג רגלו הימנית כו' לאו למימרא שנגע ברגלו נגיעה ממש אלא הכונה שמקרב ידו סמוך לרגלו ומקדש שתיהן בבית אחת וביפ"ל העיר עליו מדברי האברבנאל פ' תשא, וכן ממש"כ הרע"ב (פ"ב דזבחים מ"א) שכתב

Over de manier waarop de handen en voeten door de priesters werden gewassen bestaan dus op zijn minst drie meningen: één die stelt dat de handen op de voeten werden gelegd, een tweede waarin de voeten worden schoongewreven met de handen, en een derde waarin de handen vlak bij de voeten worden geplaatst, maar de voet zelf niet wordt aangeraakt. Opnieuw: de werkelijkheid in de Tempel wordt vanuit de teksten gereconstrueerd om vervolgens weer te dienen als richtlijn voor het handelen in een situatie van het huidige, dagelijkse leven, waarin de voet wordt aangeraakt met de hand.

Na het vaststellen van de verschillende visies over het Tempelritueel, keert de auteur terug naar het thema van de aanraking van de voet, en waarom dat een reden is om de handen te wassen:

En naar het zich laat aanzien, is de mening van enkele Latere Decisoren [*Acharoniem*] dat wie zijn voeten aanraakt, [zijn handen] moet wassen vanwege de Ruach Ra'a die op zijn voeten rust. En daarom, zelfs als zijn voeten schoon zijn is het wassen toch nodig wanneer men ze aanraakt, zie de *Atzei Haja'ar* ... en zie ook de *Jafē Lalev* ... En dus moet men zeggen dat in de Tempel de Ruach Ra'a niet van toepassing was [לא שייך]. En al zeker als hij [de priester] zijn voeten heeft geheiligd zoals het hoort, dat de Ruach Ra'a is verdwenen. En daarom wanneer de voeten gewassen waren en schoon, was het niet nodig voor degene die ze aanraakt om [de handen] te wassen. En zie de responsa *Josef Omets* ... en de *Zerah Jitschak* op de Misjna ... en de responsa Maharasham ... en zie ook in *Notzer Chessed*. (Thans heb ik ook een lange verhandeling gezien inzake de vraag of er Ruach Ra'a in de Tempel was, in *Bené Zion* ...).²²⁰

De auteur verwijst naar enkele Latere Decisoren met de mening dat de aanwezigheid van de Ruach Ra'a niets te maken heeft met de aanwezigheid van tastbaar vuil of zweet. Vandaar dat de Ruach Ra'a ook op gewassen voeten rust. Er lijkt dus eerder een metafysische onreinheid of onzuiverheid aan de voeten te kleven, die niet af te wassen is met water. In de Tempel echter – de heiligste plek op aarde – rustte geen Ruach Ra'a. Vandaar dat indien de voeten gewassen waren door de priester, deze gewoon aangeraakt konden wor-

שמשפשף רגליו בידיו בשעה שהוא מקדש ע"ש. ועיין שו"ת לבושי (חאה"ע סימן ע"ז) שהעיר ג"כ השואל מגמ' זבחים הנ"ל והגאון המחבר השיב לו כתי' פתה"ד הנ"ל, דע"ג רגלו ר"ל על בסמוך ולא נגע רגליו בידיו ע"ש.

220 Ibid., ibid.: קצת אחרונים דנוגע ברגליו צריך נטילה משום רוח רעה השורה "וכפי הנראה דעת קצת אחרונים דנוגע ברגליו צריך נטילה משום רוח רעה השורה" (סימן ד' אות ס"ז) על הרגלים ולכן אפילו רגליו נקיות צריך נטילה כשנוגע בהן עיין ס' עצי היער (סימן ד' אות ס"ז) ועיין גם ביפה ללב הנ"ל, ועל כן י"ל דבמקדש דלא שייך רו"ה, ובפרט כשקידש רגליו כדין שנסתלק ממנו הרו"ה, ולכן כשהיו רגליו רחוצות ונקיות אין להצריך נטילה להנוגע בהן. ועיין שו"ת יוסף אומץ להגאון חיד"א ז"ל (סימן ל"ז) ובס' זרע יצחק על משניות, בחי' למס' תמיד (פ"ז מ"ב). ועיי' גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ב, במפתחות לחי"ד סי' ח'). ועיין בספר נצר חסד (אבות פ"ה מ"ה). [כעת איתי אריכות דברים בענין אם שייך רו"ה במקדש בס' בני ציון].

den. De auteur besluit het responsum met een uiteenzetting over hoe, op basis van bovenstaande verhandeling, gehandeld moet worden:

Maar, voor ons – ook wanneer men de voeten aanraakt die gewassen zijn, moet hij [zijn handen] wassen vanwege de Ruach Ra'a die op de voeten rust. En dat is een nog een extra reden op het besluit van de *Mor Oeketzia*, welke ik eerder vermeldde.²²¹

De beslissing om na aanraking van gewassen voeten met de hand, de handen te overgieten is gebaseerd op twee overwegingen:

1. Voeten zijn niet echt schoon te krijgen, altijd blijft er wat viezigheid aan kleven (*Mor Oeketzia*).
2. Op de voeten rust altijd de Ruach Ra'a, en deze Ruach Ra'a heeft niets met fysieke viezigheid te maken.

Of dit in de praktijk zo is, is niet relevant; dit kan ook niet verder bevestigd of weerlegd worden. Beide standpunten worden door teksten aan de auteur bemiddeld. Kenmerkend is dat de auteur niet zo heel erg geïnteresseerd is waaróm de Ruach Ra'a op de voeten rust, wat het mechanisme daarachter is, en of daar werkelijk niets aan te doen is door het subject. De auteur houdt zich afzijdig van ontologische speculaties over de Ruach Ra'a en staat daarmee verre van een objectgerichte benadering. Het zijn louter teksten die de beslissing bepalen, ook als de feitelijke gang van zaken, bijvoorbeeld in de Tempel, niet echt meer werd gekend.

4.4 Atypische teksten: de restgroep

Uit een nauwkeurige analyse van de inhoudelijke thematiek van de responsa uit het corpus, komt naar voren dat de onderwerpen die in de moderne responsa de revue passeren, nagenoeg gelijk zijn aan die waarmee de Ruach Ra'a in eerdere halachische literatuur is verbonden – vooral in de *Sjoelchan Aroech* en in mindere mate in die van de Talmoed. De Ruach Ra'a blijkt dus over een breder spectrum gehandhaafd als term in de responsa, vergelijkbaar met halachische literatuur die bijna 500 jaar ouder is. Dit is ook opmerkelijk omdat er al veel literatuur in die 500 jaar is geschreven, over de verschillende deelonderwerpen waarmee de Ruach Ra'a klassiek verbonden werd.

Toch blijven er drieëndertig responsa (ruim 17 procent) over van het corpus die moeilijk in te passen zijn in de eerder aangegeven drie the-

²²¹ Ibid., ibid.: “אבל לדידן גם בנגע ברגליו כשהן רחוצות, צריך נטילה משום ר”ר השורה על הרג” לים. וזה טעם נוסף להוראת הגאון בעל מור וקציעה שהזכרתי.”

ma's,²²² soms hier zelfs volledig buiten vallen,²²³ een niet alledaagse setting hebben,²²⁴ of waarin de Ruach Ra'a een zeer ondergeschikte rol speelt in het discours in de beantwoording van de vraag.²²⁵ Acht hiervan²²⁶ handelen over de Ruach Ra'a in de context van wat in oudere teksten zoals Talmoed en niet-rabbijnse literatuur, mogelijk als bezetenheid omschreven zou kunnen worden. Echter, in de moderne responsa speelt de thematiek van bezetenheid meestal niet deze klassieke rol.²²⁷

- 222 De vragen inzake iemand die zelfmoord heeft gepleegd, of op het punt staat dit te doen – in totaal 5 responsa; *Riwawot Efraïm*, V. 1, nr. 150. Exposé over kiddoesj-maken, subparagraaf 3 gaat over het aannemen van de beker, met welke hand?, waarin de relatie met het handen wassen in de ochtend wordt gelegd.
- 223 Zie bijv. *Jabia Omer*, V. 2 EH, nr 7 inzake de vraag of indien een bruidegom dezelfde naam heeft als zijn schoonvader, of de bruid de naam van de schoonmoeder, een huwelijk aan te raden is met het oog op de verordeningen van Rabbi Jehoda HaChassied, die dit afraadt in zijn testament?
Een soortgelijke vraag is te vinden in *Jabia Omer*, V. 4 EH, nr. 10 – inzake de verordening in het Testament van r. J. HaChassied dat dat twee broers niet met twee zusters moeten trouwen. In beide responsa speelt de Ruach Ra'a een zeer secundaire rol in de argumentering. Of *Afarkesta deAniya*, V. 3 EH, nr. 247, waarin de Ruach Ra'a niet in de gebruikelijke manier wordt opgevat. Ook de vraag waarom de naam Zallefonit niet meer wordt gebruikt valt in deze categorie, *Riwawot Efraïm* V. 4, nr. 44, subpar. 55; zie ook volgende noot.
- 224 De vraag of er gewaakt moet worden bij een klein meisje van ca. zeven weken dat overleden is en in een ijskast thuis (!) ligt, *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 605. In dit responsum is de demonische context rond de dood aanwezig.
- 225 Zie bijv. rabbijn Z. Frank, *Tal Harim*, 'Choveel', par. 1; *Afarkesta deAniya*, V. 1, nr. 158 – inzake een slachter die een functie had in een niet-orthodoxe gemeente, en nu wil terugkeren, is hij nog betrouwbaar? Of *Jabia Omer*, V. 3 JD, nr. 23 inzake het gebruik van lenzen en hoornvlies van doden voor een transplantatie voor een blinde persoon. En *Tsiets Eliëzer*, V. 12, nr. 33; *Divré Jatsiv*, OH nr. 148; *ibid.*, JD, nr. 191 – inzake de mezoëza; *ibid.*, nr. 245 over de gewoonte om een graf niet meer te bezoeken wanneer men er al zeven of tien jaar niet is geweest. Hoewel dit responsum een demonisch-magisch karakter kent komt de Ruach Ra'a er slechts 1 × in voor; *Divré Jatsiv*, *Likutim weHasjmatot*, nr. 74; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 718 (inzake het onderdompelen van een dode in het mikve (reinigingsbad) voorafgaande aan de begrafenis).
- 226 *Afarkesta deAniya*, V. 4 (verz. Items), nr. 370; *Tsiets Eliëzer*, V. 9, nr. 17; *Sjewet Halevi*, V. 4, nr 34; *Jabia Omer*, V. 2 JD, nr. 24; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 702; *Chelkat Jakov*, V. OH, nr. 155.
- 227 Uitzonderingen hierop vormen mogelijk de volgende 3 responsa: *Riwawot Efraïm* V. 4, nr. 44, subpar. 55; *ibid.*, V. 5, nr. 509; en *Ateret Paz*, V. 1 deel B JD, nr. 2 en annotaties bij 2. De beide responsa van de *Riwawot Efraïm* gaan over de naam Zalfonit, de naam van de moeder van Simson volgens de rabbijnse traditie. Deze naam zou beschermen tegen de Ruach Ra'a en de auteur vraagt zich af waarom deze dan niet meer gebruikt wordt. Hij vermeldt in het tweede responsum een traditie dat de Rebbe van Ostrovtsa (R. Meir Yechiël Halevi, 1890–1971) deze naam ge-

De context waarin deze oude elementen uit de Talmoed nu fungeren dienen meer als argument om psychische factoren een plaats te geven en de wet soepeler uit te leggen. Men vindt de Ruach Ra'a in deze responsa van het corpus voornamelijk terug in de context van zelfmoord.²²⁸

4.4.1 *Ruach Ra'a als psychische factor*

Op zelfmoord ligt[lag] een groot taboe in het Jodendom. Mensen die zelfmoord pleegden werden apart begraven, de familie zat geen sjiwwe (zeven dagen van rouw), en de overledene werd als een grote zondaar gezien. Het naar voren halen van de Ruach Ra'a gebeurt dan ook in de context van toerekeningsvatbaarheid, op zich een niet per se modern concept, maar wel één waaraan in de wetgeving, in de moderne tijd, steeds meer aandacht is gegeven. Wie niet toerekeningsvatbaar was tijdens zijn handelen, handelde niet als autonoom wezen en is daarmee verminderd aansprakelijk. Omdat niet uit te sluiten valt dat de persoon tot zelfmoord is gekomen, doordat hij hierdoor werd aangezet door de Ruach Ra'a, moet de wet soepeler worden uitgelegd, en kan er bijvoorbeeld wél kaddiesj gezegd worden en wel een *keria* gemaakt in de kleding. Dit wil niet zeggen dat de opsteller van het responsum in bezetenheid van de Ruach Ra'a gelooft – hij gebruikt een oud idee uit de Talmoed en andere bronnen om daarmee een psychologische dimensie aan de halacha toe te voegen, wat in feite een modern standpunt is. Het incorporeren van psychologische dimensies in de halacha is overigens in oorsprong geen nieuw fenomeen, maar is reeds in de Talmoed en de middeleeuwse commentatoren waar te nemen, en wordt voortgezet in het werk van de Latere Decisoren (*Acharoniem*).

Ook zijn er twee responsa²²⁹ die het begrip toerekeningsvatbaarheid

bruikte als bezweringsformule (שנא) tegen het Boze Oog voor een vrouw die moeite heeft tijdens de bevalling. De hele context doet magisch aan, ook het gebruik van het archaïsche lachasj. Het responsum van de *Ateret Paz* gaat zeer uitvoerig in naar aanleiding van een vraag of water tovenarij teniet doet, en of het daarom zin heeft om een persoon die zich al gedurende langere tijd niet goed voelt – de familie vermoedt dat hij slachtoffer is van tovenarij of een bezwering – naar de zee of een rivier te brengen (niet helemaal duidelijk is of men de persoon langs het water wil voeren of erin). Gezien het feit dat het een werkelijke vraag is, en de zeer uitvoerige uiteenzetting van de auteur om de vraag te beantwoorden, lijkt de auteur duidelijk aan een magisch wereldbeeld van de vraagsteller (en hemzelf?) te refereren. Ook een opmerkelijk responsum is de *Minchat Jitschak*, OH nr. 148, over de vermaning niet tussen twee vrouwen door te lopen. In de Talmoed heeft dit een duidelijke magisch-demonische ondertoon, die verrassend genoeg in de conclusie van dit responsum vrijwel gehandhaafd blijft.

228 Zie bijv. *Afarkesta deAniya*, V. 4, verz. Items, nr. 370; *Jabia Omer*, V. 2 JD, nr 24; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 702.

229 *Kol Mevaser*, V. 1, nr. 32; *Tsiets Eliëzer*, V. 16, nr. 42 (over een man die zijn vrouw

aan de Ruach Ra'a verbinden inzake erfrecht en een scheidingszaak. In beide gevallen dient de Ruach Ra'a als een manier om het gedrag van een persoon te kunnen plaatsen, waardoor de wet soepeler uitgelegd kan worden. In het geval van de echtscheidingszaak gaat het over een man die zijn vrouw van overspel beschuldigd en tot scheiding overgaat, met instemming van de vrouw. Na een tijd komen de man en vrouw weer voor het rabbinaal hof met het verzoek om te hertrouwen. Dit is verboden indien de man werkelijk geloofde dat zijn vrouw hem bedroog – hij heeft haar voor zichzelf als verboden verklaard, en hertrouwen is dus onmogelijk. In dit responsum gebruikt de auteur vele argumenten vanuit de halachische literatuur om aan te geven dat hertrouwen in dit geval – in geval de aanwezigheid van de Ruach Ra'a – wél mogelijk is.

De Ruach Ra'a speelt hier een bijrol in, als halachisch model²³⁰ voor een man die onder invloed van een Ruach Ra'a zijn vrouw van allerlei zaken beschuldigd en wil scheiden, en daar later spijt van heeft – in moderne termen: de man heeft een impulsief karakter. In zulke gevallen moet een rabbinaal hof de man tot rust manen en hem uitleggen dat het een hersenspin-sel is, zodat de vrede weer hersteld kan worden. Ook hiervoor is reeds een precedent te vinden in de codex *Sjoelchan Aroech*, die het heeft over een man die aangegrepen wordt (*ochazo*) door een Ruach Ra'a, wanneer hij opdracht geeft om een scheidingsakte voor zijn vrouw te geven. In een dergelijke toestand is de man niet toerekeningsvatbaar (*bedato*), en wordt de akte niet geschreven, zelfs niet als hij daarna weer geneest.²³¹

In het responsum over erfrecht gaat het over een testament dat is opgesteld op een sterfbed van de overledene en waarover vragen zijn gerezen inzake formulering en toerekeningsvatbaarheid. De auteur gebruikt de Ruach Ra'a slechts als ondergeschikt argument in de verhandeling over toerekeningsvatbaarheid, en de vaststelling daarvan nadat eerst een periode van verminderde toerekeningsvatbaarheid of verlamming (*nisjtatek*) geconstateerd was. Ook hier is reeds een precedent te vinden in de *Sjoelchan Aroech* over de juridische status van transacties gedaan door een persoon die soms verminderd toerekeningsvatbaar is (*sjoteh*), en zich soms normaal gedraagt (*sjafoei*).²³²

Eén responsum van de *Chelkat Jakov*²³³ gaat over spermaonderzoek voor mensen met vruchtbaarheidsproblemen. De Ruach Ra'a dient daar als voorbeeld van een psychische factor die al in de oude bronnen als ziekte werd

verdenkt van overspel; de onterechte/onbewezen claim wordt aan de invloed van de Ruach Ra'a geweten, waardoor het probleem tussen de man en diens vrouw wordt opgelost. Anders zouden ze moeten scheiden).

230 De *Tsiets Eliëzer* verwijst hier naar een responsum van de *Chatam Sofer* EH, nr. 25.

231 EH 121:1.

232 CHM 235:21 – als voorbeeld wordt daar de epilepticus genoemd (*nigfeh*).

233 Ibid., V. 1, EH, CHM & versch. items nr 63.

gezien, die het rechtvaardigt om soepeler met de wet om te gaan (bijv. Sjabbat). Rabbijn Breisch wijst op het spirituele en psychologische belang van voortplanting voor man én vrouw, en de psychische stress van kinderloosheid. Deze stress kan gevaar opleveren, die te vergelijken is met een bevangen-zijn door een Ruach Ra'a — waarbij het toegestaan is om bepaalde wetten opzij te zetten voor de veiligheid en het welzijn van de persoon. Het gaat in dit geval dus niet om bezetenheid of demonische invloeden, maar om het vinden van een precedent voor groot psychisch lijden, hetgeen een soepeler uitleg van de wet rechtvaardigt.

4.4.2 *Ruach Ra'a en de Sjabbatwetten*

De Ruach Ra'a wordt in deze restgroep van responsa uit het corpus, onder meer gebruikt in het kader van de Sjabbatwetten. Ook hier gebeurt dat meestal om de wet lichter op te vatten, en psychische stoornissen en lijden, of hevige angst (van bijv. een barende vrouw)²³⁴ op te nemen in het begrip 'ziekte', zodat behandeling op Sjabbat toegestaan is.²³⁵ Dit kan omdat de Misjna toestaat op Sjabbat een lamp te doven voor iemand met een Ruach Ra'a — wat als gevaar wordt beschouwd. Opnieuw staat hier niet het geloof in bezetenheid centraal, maar is het doel om de wet breder uit te leggen en ook psychische problemen en aandoeningen als legitieme reden voor behandeling op Sjabbat toe te staan, zelfs als dat een behandeling is die niet medisch is, maar de persoon tot rust brengt. Bijvoorbeeld door het luisteren naar muziek van de radio voor iemand die depressief is, ook op de Sjabbat.²³⁶

Dan is er de vraag in de *Jabia Omer* of bovennatuurlijke remedies (*segoe-lot*) op Sjabbat gebruikt mogen worden – een onderwerp waarover ook al eerder meer is geschreven²³⁷ – waarvan de werking niet langs natuurlijke wij-

²³⁴ *Tsiets Eliëzer*, V. 12, nr. 33.

²³⁵ Uitzondering is het responsum van de *Ateret Paz*, V. 3, ChM, nr. 17 dat ingaat op het gebruik van natte doekjes voor baby's op de Sjabbat i.v.m. het verbod van uitpersen op Sjabbat (*sechita*). Dit brengt hij in verband met de opmerking van Isserlies in de *Sjoelchan Aroech* OH 328:32 dat voor wie 'aangeblazen' (*nasjaf'bo*) is door een Ruach Ra'a, het op Sjabbat verboden is om moedermelk te spatten. Het laten vloeien van moedermelk anders dan voor een baby wordt door sommigen als een vorm van uitpersen gezien, vanwege het 'los'/vrijmaken van vloeistof uit de natuurlijke plaats waarin het zich bevond (vergelijkbaar met vruchten die uitgeperst worden). De *Ateret Paz* brengt in de discussie van het mogelijke uitpersen van de lotion in de babydoekjes ook de mening van de *Magen Awraham* op de eerdergenoemde uitspraak van Isserlies. De *Magen Awraham* stelt dat wanneer er veel pijn is (*tsa'ara jetera*), het wél toegestaan is om de remedie met moedermelk uit te voeren.

²³⁶ *Chelkat Jakov*, V. 2 OH, nr. 64.

²³⁷ Zie o.a. J. Jakobovits, *Misjnat HaSar* (1997, S. Jakobovits ed.), H. 5: 'De'ot refoe'iot i-ratzionaliot', p. 133–150. Het responsum van Josef over alternatieve / bovenna-

ze te bewijzen of verifiëren zijn. Zoals het druppelen van moedermelk in het oor bij oorpijn,²³⁸ of wijnruit plukken tegen het Boze Oog, tovenarij of een epidemie,²³⁹ dat door een niet-Jood mag gebeuren. De Ruach Ra'a verschijnt hier in de discussie wat een ernstig zieke is — de Talmoed/Misjna en *Sjoelchan Aroech* beschouwen immers iemand met een Ruach Ra'a als een zieke met gevaar waarvoor de Sjabbat overtreden mag worden, zelfs voor dingen die niet direct op rationeel-natuurlijke wijze genezen.²⁴⁰

Hoewel het responsum te lezen is als een academische verhandeling lijkt mede door het einde waarin het plukken van wijnruit door een niet-Jood concreet wordt toegestaan, dat Josef middels dit responsum de grenzen probeert af te bakenen van wat in deze tijd onder meer volkse kringen (mogelijk van dezelfde etnische achtergrond als Josef zelf, dus Sefardisch-Orientaals) als geneeswijzen worden beschouwd, hoewel ze dat empirisch-objectief niet lijken te zijn, en soms op gespannen voet staan met de halacha. Overigens heeft ook de *Tsiets Eliëzer* een gelijksoortige vraag over de grenzen van het gebruik van alternatieve geneeskunde/magische geneeskunde op Sjabbat, opgehangen aan de vraag in hoeverre men de Sjabbat mag overtreden om een tzaddiek te vragen om te bidden voor een zieke op Sjabbat.²⁴¹

Ook vraagt men zich af in sommige van deze responsa of de Sjabbat mag worden overtreden voor iemand die een zelfmoordpoging heeft gedaan.²⁴² Die heeft zich immers als zondaar mogelijk buiten de gemeenschap geplaatst en het recht op leven dat de overtreding van de Sjabbatwetten mogelijk maakt, verspeeld doordat hij zijn eigen leven in gevaar heeft gebracht. Ook hier dient de Ruach Ra'a om tot een lichter oordeel te komen: men mag ook voor iemand die een zelfmoordpoging doet de Sjabbat overtreden vanwege de mogelijkheid dat de persoon niet bij zijn volle verstand was door de Ruach Ra'a. De psychisch labiele persoon maakt onderdeel van de gemeenschap uit en dient niet te worden uitgestoten. De moderne responsa maken hierbij opnieuw gebruik van een mogelijkheid die al in de *Sjoelchan Aroech* verankerd lag. 'Wie door een Ruach Ra'a wordt achtervolgd is als een zieke

tuurlijke geneeswijzen maakt zelf gebruik van eerdere bronnen, bijvoorbeeld over de vraag van het schrijven van een amulet op Sjabbat – al behandeld door de Middeleeuwse Rashbah in diens responsa (V. 4, nr. 245) – of het overtreden van de spijswetten voor iemand die (tijdelijk) gek is geworden. Door het eten van een bepaalde dode kip (dus niet geslacht), of door de persoon soep te geven getrokken van deze kip, zou de persoon kunnen genezen. Dit is te vinden in o.a. de responsa-geschriften *Admat Kodesj JD*, nr. 6, en de *Pri Ha'aretz*, V. 3, JD, nr. 2.

238 *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr. 32.

239 *Ibid.*, V. 8 OH, nr. 37.

240 Zo staat de Talmoed het toe dat men het licht aansteekt voor een kraamvrouw die blind is zodat ze rustiger wordt, hoewel ze zelf dus niet kan genieten van het licht, bSjabbat 126b.

241 *Tsiets Eliëzer*, V. 9, nr. 17.

242 *Betsel Hachogma*, V. 1, nr. 67; *Chelkat Jakov*, V. 2 OH, nr. 155.

met gevaar', stelt de *Sjoelchan Aroech* reeds.²⁴³ Één responsum handelt over de vraag of gevaarlijke operaties voor zware patiënten uit psychiatrie gedwongen kunnen worden opgelegd.²⁴⁴

Wat geheel ontbreekt in de responsa is de thematiek van iemand die, vanwege de Ruach Ra'a, buiten het gebied komt dat je op Sjabbat maximaal mag belopen (de *techoem*), en wat wel in Maimonides,²⁴⁵ de Talmoe²⁴⁶ en de *Sjoelchan Aroech* zelf²⁴⁷ is te vinden, zoals al in een eerder hoofdstuk werd beschreven. De reden hiervoor is hoogstwaarschijnlijk dat dit in de moderne tijd, waarin men in verstedelijkte gebieden woont en men in de hele bebouwde kom mag lopen, geen praktische toepassingen meer kent.²⁴⁸

4.5 Conclusie

Hoofdstuk 4 opende met een specifieke manier van laat 19e eeuwse Talmoe-dische analyse, waaruit drie verschillende benaderingen ontstonden – de object-, subject- en tekstgerichte benadering – om daarmee de teksten van het corpus te analyseren, naar de thematische driedeling eten en drinken, ruimte, en in- en om het lichaam. De aldus verkregen negen paradigmatische teksten werden gepresenteerd en geanalyseerd. Aangetoond werd dat deze verschillende benaderingen in de zo verkregen negen paradigmatische teksten uit het corpus, tot verschillende uitkomsten leiden.

De object-gerichte benadering ziet de Ruach Ra'a als een gegeven dat langs haast mechanische processen invloed op de mens en diens omgeving laat gelden. Het subject kan hier weinig aan doen. Nieuwe situaties zal men vanuit deze benadering doorgaans behoudend beoordelen, door te wijzen op het potentiële gevaar die deze in zich dragen, hetgeen vaak een reden kan zijn om van een bepaalde activiteit af te zien. Een object-gerichte benadering gaat vaak – maar niet altijd – samen gaat met beïnvloeding vanuit kabbalistische bronnen, door het essentialistische discours dat dergelijke bronnen meestal hanteren. Deze aandacht voor kabbalistische bronnen blijft zeker niet beperkt tot de Oriëntaalse auteurs van het corpus. Ook bij Asjkenazische auteurs met een Oost-Europese oriëntatie zoals de *Minchat Jitschak*,²⁴⁹ de *Di-*

²⁴³ OH 288:10.

²⁴⁴ *Tsiets Eliëzer*, V. 4, nr. 13 (Ruach Ra'a is hier slechts ondergeschikt in de argumentering).

²⁴⁵ Maimonides, Wetten over de Sjabbat, H. 27, § 11 [12 – in andere uitgaves].

²⁴⁶ bEroevien 41b.

²⁴⁷ OH 405:5.

²⁴⁸ De maat van 2000 el waarin in alle vier windrichtingen gelopen mag worden, geldt vanaf het einde van de bebouwde kom. In de moderne steden is de bebouwde kom soms al vele kilometers lang, en zal men niet snel buiten het toegestane gebied kunnen geraken.

²⁴⁹ Bijv. *Minchat Jitschak*, V. 4, nr. 36.

vré Jatsiv,²⁵⁰ de *Tsiets Eliëzer*,²⁵¹ en de *Misjne Halachot*²⁵² vindt men in de beantwoording van een responsum een verstaan met vooral de Zohar. Toch leidt een door de kabbala beïnvloed discours niet altijd tot strengere uitkomsten. Zo stelde de mening van de *Sjalmei Zibboer* dat de Ruach Ra'a alleen op mensen rust, en niet op voorwerpen of eten, maar dat deze mening door de *Jabia Omer* mede wordt gebruikt om tot een lichter oordeel te komen. In het corpus zijn ook andere voorbeelden te vinden van meningen van kabbalistische auteurs die juist tot een lichter oordeel leiden.²⁵³

In de subject-gerichte benadering is vaak meer plaats ingeruimd voor de autonomie van het subject, de manier waarop deze een bepaalde situatie definieert en waardeert, en wordt een wijder spectrum aan mogelijkheden tot handelen gegeven. Nieuwe situaties zijn niet per definitie gevaarlijk en dus verboden, maar worden door het subject opgelost door menselijke logica, conventies, gebruiken, of de traditie die handvatten biedt tot het omgaan met de Ruach Ra'a in de dagelijkse context – zonder de wereld van het subject tot de tekst te reduceren. Ook het element van intentie speelt hier een rol, zoals eerder in de paradigmatische tekst van de *Misjne Halachot* al werd besproken (4.3.8).

In de tekst-gerichte benadering wordt een bepaalde situatie voornamelijk gedefinieerd aan de hand van geheiligde of canonieke teksten en tradities, waarbij de mogelijkheden om met een bepaalde situatie om te gaan aan die teksten worden ontleend. Of de Ruach Ra'a een realiteit is, is in deze benadering irrelevant. In extreme vorm kan deze benadering uitlopen op een opsluiten van het subject in de tekst, doordat diens werkelijkheid aan de tekst gelijkgesteld wordt. In praktijk gebeurt dat in het corpus niet – de teksten zelf die het intertekstuele discours opbouwen, zijn gevarieerd genoeg om verschillende benaderingen mogelijk te maken en ruimte te geven aan het subject. Een strikt tekstgerichte benadering kan hoewel deze star overkomt, juist een manier zijn om een bepaald detail van een wet buiten werking te stellen. Als immers niet alle details in de situatie exact gelijk zijn aan die in de Talmoed, is de wet mogelijk niet van toepassing.²⁵⁴

250 Bijv. *Divré Jatsiv* JD, nr. 31.

251 Bijv. *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2.

252 Bijv. *Misjne Halachot*, V. 5, nr. 2.

253 Zie de *Jafé Lalev* van Rachamim Nissim Palachi (1813–1907) die stelt in *Jafé Lalev*, V. 3, JD § 116, subpar. 6, dat met betrekking tot het plaatsen van eten en drinken onder het bed, de Ruach Ra'a alleen op naakte grond rust, maar niet op geplaveide grond of andere vloerbedekking. Deze mening wordt ook door de *Kaf Hachajim* van kabbalist *Sofer* gebracht, JD, V. 2, § 116, subpar. 42. Dit fungeert als 'ondergeschikt argument' – d.w.z. naast andere verlichtende factoren – voor sommige auteurs in het corpus om tot een lichtere uitspraak te komen. Zie *Tsiets Eliëzer*, V. 10, nr. 35; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10.

254 Zie voor een uitgesproken voorbeeld hiervan *Iggrot Mosjé* JD, V. 3, nr. 20 die het probleem van gepelde eieren behandelt, die in de voedselindustrie in grote aan-

In praktijk zijn bij één auteur soms meerdere benaderingen aan te wijzen in verschillende responsa van diens hand. Ook is in één responsum soms een discours waarneembaar waarin de verschillende benaderingen naast elkaar te vinden zijn.²⁵⁵ Soms beweegt het discours tussen de uiterste posities van de verschillende benaderingen.

tallen worden verwerkt om ze later te gebruiken. De Iggrot Mosjé oordeelt dat in deze moderne setting men de eieren al bij voorbaat pelt om ze later – soms veel later – te gaan gebruiken en te consumeren. Dat is niet identiek aan wat de Talmoed bedoelt, die een situatie voor ogen heeft waar men een ei of meerdere eieren pelt om deze zo snel mogelijk te gebruiken. Wanneer er dan toch een ei overblijft, moet men deze niet voor de volgende dag overlaten om dan te consumeren vanwege de Ruach Ra'a die op het ei (en knoflook en ui) rust. Daarom, in deze materie die niet rationeel te doorgronden zijn, moet men strikt de Talmoed volgen, en alles wat daarvan afwijkt – zelfs maar een beetje – is dus toegestaan.

²⁵⁵ Zie bijv. *Iggrot Mosjé* JD, V. 3, nr. 20 het woord 'realiteit' (המציאות) m.b.t. Ruach Ra'a, of het halachische discours in de *Jitschak Jeranen* V. 1, OH., nr. 5 naast de kabbalistische object-gerichte benadering.

Hoofdstuk 5

Ruach Ra'a: verklaringsmodellen tussen de materiële en geestelijke wereld

Dit hoofdstuk analyseert welke verklaringsmodellen worden gehanteerd in de teksten van het corpus ten aanzien van de Ruach Ra'a. Allereerst worden de mogelijke kennisparadigmata gehanteerd die ten grondslag liggen aan de Talmoedische voorschriften aangaande de Ruach Ra'a: gaan deze over geopenbaarde kennis of pre-moderne wetenschappelijke inzichten? (5.1.) Vervolgens worden verschillende uitgangspunten over de oorsprong en aard van de Ruach Ra'a beschreven (5.2). Verder worden de verschillende typen teksten in het corpus ten aanzien van de effecten van de Ruach Ra'a in kaart gebracht (5.3). Tot slot worden enkele atypische teksten in het corpus behandeld met een specifieke theorievorming rond de Ruach Ra'a, die remedies beschrijven ter beheersing van de Ruach Ra'a (5.4).

5.1 Kennisparadigmata ten aanzien van de Ruach Ra'a: geopenbaarde kennis versus gezondheidsvoorschriften

De vraag naar het kennisparadigma dat aangaande de Ruach Ra'a wordt gehanteerd is relevant, omdat dit een verklaring kan bieden over de omgang met de voorschriften rond de Ruach Ra'a. Wanneer men de Ruach Ra'a ziet als betrekking hebbend op de geestelijke wereld, is het meer aannemelijk dat men aan dit soort informatie een universele betekenis en eeuwigheids-waarde toekent, vergelijkbaar met Gods geopenbaarde Woord, middels de rabbijnse Mondelinge Leer. Omgekeerd zal men, wanneer men de Ruach Ra'a vooral op de fysieke wereld betreft, mogelijk een meer relativiserende houding aannemen omdat de informatie toetsbaar aan empirie en theorievorming wordt. Wat voorgeschreven wordt in de ene periode, kan dan door nieuwe inzichten als niet meer relevant gezien worden.

Dat de halacha zich niet in een zuiver religieus domein beweegt, maar tevens tot stand komt in samenspraak met kennis over de fysieke wereld, blijkt bijvoorbeeld uit de rabbijnse houding ten aanzien van geneeskunde. Men geeft ruimte aan de dokter (רופא) of degene met kennis (בקי) bij de vraag of er sprake is van situaties van levensgevaar, die het rechtvaardigen de wet

te overtreden om de mens te redden. Het klassieke voorbeeld is te vinden in traktaat Joma waarin de mening van dokter of expert – ook de heiden – wordt gebruikt om te besluiten of iemand het vasten op Grote Verzoendag mag onderbreken'.¹ En hoewel de middeleeuwse commentatoren twisten over de uitleg van de Talmoedische discussie op de Misjna – volgt men uiteindelijk de meerderheid der meningen,² of tellen de beide posities kwalitatief even zwaar, onafhankelijk van het aantal?³ – beslissen de *Sjoelchan Aroech*⁴ en latere autoriteiten dat zodra twee artsen zeggen dat er gevaar is, men niet let op de andere groep artsen die zegt dat er geen gevaar is, zelfs als deze groter in aantal is (voorgesteld in de bronnen als het hypothetische geval van 2 tegenover 100). Met andere woorden, hoewel de halachische uitspraak wel tot stand komt op basis van interne regels en principes, komen de verschillende meningen ten aanzien van de situatie tot stand op basis van (seculiere) kennis en expertise.

Dit is in de discussie over de Ruach Ra'a relevant, omdat de Ruach Ra'a in termen van gevaar (סכנה) wordt beschreven in het corpus. Het zou dus voor de hand liggen dat men ten aanzien van de Ruach Ra'a ook seculiere kennis laat meewegen, en dat wanneer blijkt dat de Ruach Ra'a naar modernere wetenschappelijke inzichten en/of op basis van de ervaring niet meer een verklarend model is voor bepaalde ziektebeelden, dit dan ook verlaten wordt. Dat zou de vraag naar de aanwezigheid van de Ruach Ra'a in de moderne responsa kunnen doen rijzen. Immers, volgens wat nu bekend is over de fysieke wereld, lijkt de Ruach Ra'a geen ons bekend gevaar op te leveren.

1 bJoma 8:5: "[Als] Een zwangere vrouw [eten] heeft geroken, dan krijgt zij eten tot dat haar ziel weer terugkeert [= rustig is geworden]. Een zieke krijgt eten op gezag van een expert [בקיאי]. En indien geen experts aanwezig zijn, dan krijgt hij eten op basis van wat hij zelf zegt, totdat hij 'genoeg' zegt. In het commentaar van de Talmoed (bYoma 83a) lijkt voor expert (בקי) expliciet dokter, arts verstaan, zoals blijkt uit onderstaande discussie: 'Een zieke krijgt eten op gezag van een expert' – R. Jannai zegt: 'Als de zieke zegt 'Ik heb [eten] nodig', terwijl de dokter zegt "Hij heeft het niet nodig", dan luisteren wij naar de zieke'. Wat is de reden? 'Het hart kent zijn eigen droefheid' [Spr. 14:10]. Maar dat is toch logisch? Men zou kunnen denken: 'De kennis van de dokter is betrouwbaarder', daarom komt deze lering [dat men toch de eigen inschatting van de zieke prefereert]. Als de dokter zegt: 'Hij heeft [eten] nodig', maar de zieke zegt: 'Ik heb het niet nodig' – dan luisteren wij naar de dokter. Wat is de reden? [Men moet vrezen dat] een verstandverbijs-tering heeft hem getroffen."

2 Rasji, Rambam e.a.

3 Ran, Rosj e.a. Volgens mening 1) als twee artsen zeggen dat de persoon moet eten en 100 zeggen nee, dan volgt men de mening van de 100. Volgens mening 2) is het irrelevant hoeveel artsen in welke groep zitten en men bekijkt de situatie alsof de stemmen 50–50 zijn verdeeld, een zuivere twijfel mathematisch gezien. Omdat het in dit geval om levensgevaar gaat beslist men daarom altijd in het voordeel van de mening die zegt dat er wél gevaar is.

4 OH 618:4.

Sommige rabbijnen komen inderdaad in enkele gevallen tot de conclusie dat de Ruach Ra'a niet meer relevant was voor hun tijd. Dit zal echter uitvoerig in hoofdstuk 6 besproken worden.

5.1.1. *Het Talmoedisch kennisparadigma: geneeswijzen, voeding, en anatomie van mens en dier*

In de Talmoed vindt men veelvuldig medische adviezen betreffende de behandeling van allerlei ziekten, lichaamsverzorging en voeding. Al bij de na-Talmoedische Geonim speelt de status van Talmoedische geneeswijzen een rol. Kunnen deze ook in de Middeleeuwen nog toegepast worden, of zijn de middeleeuwse remedies superieur aan die van de Talmoed? De Geonim vermijden hier een duidelijke uitspraak over te doen, maar stellen wel dat de Talmoedische geneeswijzen niet meer toegepast moeten worden:

En weet, dat niet zoals de geneeswijzen die de eerdere generaties deden, wij nu geneeswijzen praktiseren. En er zijn enkele zaken die de eerdere generaties wisten met betrekking tot bepaalde voedingsstoffen, die men nu niet meer weet. En men moet nu niet meer vertrouwen op die geneeswijzen [uit de Talmoed], omdat wij niet meer weten hoe men hiermee moet genezen.⁵

In deze visie van de Geonim is er op zich niets onjuist aan de Talmoedische geneeswijzen – het probleem is dat wij niet meer in staat zijn om deze hoogstaande kennis te interpreteren, met alle negatieve gevolgen van dien als men deze geneeswijzen toch probeert toe te passen. Ondanks de grote eerbied voor de Talmoed wordt deze in de praktijk wel buiten spel gezet.

Een ander voorbeeld om een ontstane discrepantie op te lossen tussen bepaalde Talmoedische kennis en nieuwe kennisparadigmata, is het concept van de veranderde natuur (in sommige teksten aangeduid met de term *נשתנו הטבעים*). De Tosafisten doen hier een verdergaande bewering dan de Geonim. In een glosse op *bMo'ed Katan* 11a, vindt men eveneens dat de geneeswijzen uit de Talmoed niet meer gebruikt mogen worden. Maar, anders dan in het responsum van de Geonim is dat niet te wijten aan gebrek aan kennis bij ons, maar omdat de geneeswijzen zelf niet meer voldoen:

... zoals de geneeswijzen uit de Talmoed, die niet meer goed zijn in/voor deze tijd.⁶

5 *Tesjoevot HaGeonim* (Harkavi), nr. 394:

”דע כי לא כענין רפואות שהיו הראשונים עושין רפואות שלעכשו. ויש כמה דברים שהיו הראשונים יודעים שיש במאכל זה שאין יודעין אותו עכשיו. ואין לסמוך עכשו על אותן רפואות לפי שאין אנו יודעין היאך רפואה בהן.”

6 “תוספות מסכת מועד קטן דף יא עמוד א:” כמו הרפואות שבש”ס שאין טובות בזמן הזה.”

Ook Josef Karo (16^e eeuw) – schrijver van de *Sjoelchan Aroech* – brengt een vergelijkbare mening in de *Kesef Misjna*, zijn commentaar op de codex van Maimonides. In het vierde hoofdstuk van *Hilchot De'ot* – wetten omtrent het gedrag – geeft Maimonides (zelf arts) gezondheidsadviezen die in sommige aspecten verschillen van de Talmoed, zoals inzake het aderlaten.⁷ Een andere commentator, de *Hagahot Maimoni*, merkt dan ook op⁸ dat Maimonides afwijkt van wat de Talmoed over aderlaten schrijft. Karo vindt het geen belastend argument dat Maimonides' gezondheidsadviezen afwijken van de Talmoed:

En op basis van deze woorden [uit de Talmoed], kan onze leraar [רבינו] niet bevragen, want de geneeswijzen en de gewoontes van het land Babylonië waarin de Wijzen van de Talmoed leefden, waren afwijkend [משונה] van de andere landen.⁹

Volgens deze benadering is de Talmoedische kennis ten aanzien van medicijnen en geneeswijzen verbonden met de realiteit van Babylonië en had toen ook al geen universele waarde. Of dit ook werkelijk het standpunt van Maimonides is, is de vraag. Mogelijk hanteert hij een radicaler kennisparadigma van voortschrijdend inzicht, waarbij medische kennis uit de Talmoed – zelf gebaseerd op de toenmalige Grieks-Romeinse medische kennis – niet meer relevant is.

In de latere rabbijnse literatuur vindt men het concept van de 'veranderde natuur' vooral terug in relatie tot voedingsadviezen en medische kennis van het menselijke lichaam en de dierenwereld, die in verschillende rituele contexten relevant zijn: de wetten rond de besnijdenis, kasjroet, de maaltijd, de rituele slacht, de huwelijks wetten – menstruatie en bevalling.¹⁰

Voor dit onderzoek relevant is het gebruik van het concept van 'de veranderde natuur' met betrekking tot de Ruach Ra'a. Wij vinden de letterlijke verwijzing naar dit concept terug in een commentaar van de *Magen Awraham* (17e eeuw) op de *Sjoelchan Aroech*, dat zijdelings ook de Ruach Ra'a behandelt. Het is een commentaar op de *Sjoelchan Aroech* waarin voorgeschreven wordt – op basis van eerdere Middeleeuwse bronnen – dat men de handen wast tussen het eten van vlees en vis, een regel die uit de Talmoed af te leiden zou zijn,¹¹ omdat dit gevaarlijk zou zijn voor 'een andere zaak'. Dit 'een andere

7 H. De'ot, H. 4:18.

8 Zo lijkt de lezing van Karo te zijn geweest. In onze tekst verwijst hij alleen naar de passage over aderlaten in de Talmoed zonder de woorden "en niet zoals onze leraar, de auteur".

9 *Kesef Misjne*, H. Deot, H. 4:18: "ואין מדברים אלו קושיא על דברי רבינו שרפואת והנהגת: מלכות בבל שבה היו חכמי הגמרא משונה משאר ארצות".

10 Voor een overzicht, zie o.a. Guttel's *Hishtanoet haTevi'iem beHalacha* (1995).

11 bPesachim 76b.

zaak' is een eufemisme voor melaatsheid (צרעת). Men moet zeer oppassen hiervoor omdat 'een gevaar zwaarder weegt dan een (ritueel) verbod'. Hierop schrijft de Magen Awraham:

En het is mogelijk, dat in deze tijd er geen groot gevaar meer is. Wij zien immers dat verschillende dingen die in de Talmoed worden vermeld die een gevaar zouden zijn vanwege Ruach Ra'a en andere zaken, [dat deze] tegenwoordig niet meer schadelijk zijn. Want de naturen zijn veranderd. En ook gaat alles naar de aard /natuur van het land.¹²

De Magen Awraham zegt eigenlijk twee dingen: de natuur is wel veranderd, de realiteit is nu anders, en medische kennis is altijd afhankelijk van waar men zich bevindt (het argument van Karo). Deze laatste bron is extra relevant, omdat ze expliciet over de Ruach Ra'a spreekt en deze al relativeert. Deze bron staat echter geenszins op zichzelf; al in de Middeleeuwen waren er verschillende rabbijnse teksten die de aanwezigheid van de Ruach Ra'a bevragen en relativiseren, zoals in hoofdstuk 6 uitvoerig wordt uiteengezet.

5.1.2 Talmoedische voorschriften als geopenbaarde kennis

Een andere benadering ziet in sommige, door de rabbijnen overleverde regels in de Talmoed geopenbaarde kennis, die niet door middel van empirie kan worden ontkracht. Een klassiek voorbeeld in de rabbijnse literatuur is te vinden in een responsum van de Rashba (Spanje, 13^e eeuw). Het onderwerp is de gebreken die een dier ongeschikt voor de slacht maken (טריפות). Over deze defecten bestaat in de Talmoed bChoellien 42a een meningsverschil of deze dodelijk zijn of niet. Wat te doen wanneer men waarneemt dat een dier met een in de Talmoed genoemd defect wél lange tijd in leven blijft? Enkele Middeleeuwse Talmoedgeleerden harmoniseren het dispuut en stellen dat volgens beide meningen het dier binnen 12 maanden dood is. Anderen stelden dat de Talmoedische regel op de meerderheid der gevallen is gebaseerd, waarop waarneembare uitzonderingen bestaan die de wet echter niet veranderen. De Rashba stelt echter in een responsum (V. 1, nr. 98) dat men absoluut niet lichter mag oordelen op basis van de waarneming dat het dier levensvatbaar is, en gebruikt hier het argument van openbaring. De rabbijnen uit de Talmoed hebben in dit geval geopenbaarde kennis die door Mozes en de profeten is overgeleverd. De waarneming moet in dit geval wijken voor de geopenbaarde kennis en is dus per definitie vals.¹³

12 Magen Awraham, OH 173, subpar. 1: ואפשר דבזמן הזה אין סכנה כ"כ דחזינן כמה דברים: המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים והאידינא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות.

13 Zie hierover uitgebreid E. Westreich, 'Refoe'a oeMada'e haTeva bePesikat Batei

Deze benadering lijkt later door sommige latere rabbijnen uitgebreid te worden naar andere gevallen,¹⁴ en staat kritisch tegenover het argument van de ‘veranderde natuur’,¹⁵ zoals in hoofdstuk 6 nader wordt belicht. De doorwerking hiervan vindt ook plaats in die responsa in het corpus die stellen dat men terughoudend dient te zijn met het toevoegen van regels rond de Ruach Ra’a in nieuwe situaties, juist omdat het niet om logische, menselijke kennis gaat, maar om geopenbaarde kennis.¹⁶ Zoals eerder in de behandeling van de paradigmatische tekst van de *Jabia Omer* in hoofdstuk 4, over de status van toilet- en badruimtes werd uiteengezet:

...wij dus enkel mogen zeggen, dát wat de Geleerden al zeiden met betrekking tot de Ruach Ra’a, en niet de ene zaak met de ander moeten vergelijken, in dit soort spirituele zaken [בעיניינים רוחניים – misschien te vertalen als metafysische zaken]. Laten ons er dus niet aan gaan toevoegen.¹⁷

5.2 Oorsprong van de Ruach Ra’a

Wanneer de responsa over de Ruach Ra’a in het corpus bekeken worden, dan valt op dat er weinig tot geen sprake is van zelfstandige theorievorming inzake de Ruach Ra’a. Dit is eigen aan het genre, dat een sterk casuïstische benadering kent. Veel responsa gaan echter eenvoudigweg niet eens in op het exacte karakter van de Ruach Ra’a, en beschouwen de Ruach Ra’a als een halachische categorie, overgeleverd door de traditie van halachische bronnen – de tekstgerichte benadering die in hoofdstuk 4 werd besproken. De in het systeem aanwezige informatie die geselecteerd en gewogen wordt, bepaalt hoe men in de praktijk met de Ruach Ra’a omgaat. Dergelijke responsa zijn dan ook een weinig bruikbare bron voor de vraag die in dit

haDin haRabbani’im’, *Misjpatiem* 26 (1996), p. 433-436.

14 Zie bijv. een responsum van de Maharam Sjik, JD, nr. 244 over de orale suctie bij de besnijdenis (מציצה).

15 Zie hierover uitgebreid E. Westreich, ‘Refoe’a oeMada’e haTeva bePesikat Batei haDin haRabbani’im’, *Misjpatiem* 26 (1996), p. 425-492. Zie ook het responsum *Tsiets Eliëzer*, V. 10, nr. 25, hoofdstuk 4 over het criterium van leven en dood: is dit de ademhaling en de hartactiviteit zoals de oude rabbijnse teksten schrijven, of de hersenactiviteit waar de moderne geneeskunde van uitgaat? De context is het transplanteren van een hart van een persoon die hersendood is, in een persoon die een donorhart nodig heeft. De *Tsiets Eliëzer* verwijst naar een bekend fragment uit een responsum van de Riwasj (nr. 447), dat stelt dat de halacha niet bepaald wordt door wetenschappelijke kennis, maar door de geopenbaarde Mondelinge Leer die teruggaat tot Mozes.

16 Zie bijv. ook *Divré Jatsiv*, JD, nr. 31; *Jabia Omer*, V. 8 OH, nr. 51.

17 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5: “הא אין לנו לומר אלא מה שאמרו חכמים משום ר”ר, ולא לדמות: מילתא למילתא בעיניינים רוחניים אלו. והבו דלא להוסיף עלה.”

hoofdstuk wordt onderzocht. Ook zijn de responsa die geschreven zijn vanuit een subject-gerichte benadering weinig bruikbaar – de Ruach Ra'a is immers in deze visie door de mens hanteerbaar, zodat de nadruk in deze responsa doorgaans niet ligt op gevaar en effecten van de Ruach Ra'a. Wij zijn dan ook meer geïnteresseerd in die responsa uit het corpus die ons wél een theorie over de Ruach Ra'a meedelen.

Maar, ook in die responsa uit het corpus waar wél uitspraken worden gedaan over het karakter van de Ruach Ra'a, gaat het zelden om de individuele mening van de auteur zélf. De auteur citeert een andere bron uit de traditie, waarin een opinie over de aard van de Ruach Ra'a uiteen wordt gezet, en die door hem wordt overgenomen of geherïnterpreteerd. Van coherente theorievorming over de Ruach Ra'a is in het corpus vaak geen sprake. Het is vaak meer een eclectische verzameling uitspraken over de Ruach Ra'a waarvan sommige ingaan op de aard en karakter van de Ruach Ra'a, en andere over de effecten en gevolgen ervan voor de mens en in relatie tot fysieke objecten – vooral voedsel en drinken.

Hieronder een voorbeeld uit de responsa van de *Sjeilat Sjelomo* waaruit men weinig te weten komt omtrent oorzaak en effecten van de Ruach Ra'a en waarvan er meerderen in het corpus zijn.¹⁸ Het handelt over de vraag of men na aanraking van de schoenen de handen 1 × of 3 × moet wassen:

Antwoord: er zijn zaken waarvoor het nodig is om de handen 1 × te wassen, en er zijn er waarbij 3 × wassen noodzakelijk is [verwijzing naar de *Misjna Beroera*]. Maar het wassen van de handen ná het aanraken van de schoenen is vanwege hygiëne [verwijzing naar de *Misjna Beroera*] en niet vanwege Ruach Ra'a. Daarom is 1 × [wassen] voldoende en is een voorwerp niet nodig [om de handen mee te wassen]. Ook is het niet nodig dat men [de hand wast] vanaf de pols, alleen dat hij schoon wordt.¹⁹

18 Anderen zijn bijv. de responsa in het corpus van de *Minchat Jitschak* waar men geen tastbare informatie vindt langs welke theorie of mechanisme precies de Ruach Ra'a veroorzaakt wordt en wat de effecten zijn – *Minchat Jitschak*, V. 2, nr. 68, subpar. 13; V. 3, nr. 63; V. 4, nr. 36, 114; V. 5, nr. 96; V. 6, nr. 75; V. 9, nr. 28; V. 9, nr. 74. In V. 6, nr. 74 en V. 10, nr. 68 kan men door 'close-reading' impliciete en zwakke suggesties inzake spirituele oorzaken van de Ruach Ra'a aantonen. Ook de responsa van *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, nr. 4 en V. 2, nr. 2 leveren geen tastbare informatie op over de aard en oorzaak van de Ruach Ra'a. Ook voor de beide responsa van de *Iggrot Mosjé* geldt bovenstaande: *Iggrot Mosjé* JD V. 3, nr. 20 en JD V. 2, nr. 97. Hetzelfde geldt voor: *Betsel Hachogma*, V. 3, nr. 11; *Chelkat Jakov* JD, nr. 39, *ibid.*, EH, nr. 88; *Divré Chagamim* OH, nr. 65; *Sjewet Halevi*, V. 3, nr. 169; *ibid.*, V. 8, nr. 168; *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 8, 9; *ibid.*, V. 12, nr. 21, 22.

19 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, nr. 10: "יש דברים שמצרכים נטילה פעם אחת, ויש דברים שמצרכים שלוש (מ"ב ס' ד"ס"ק לט) אמנם נטילת ידיים אחרי נגיעה בנעליים היא משום נקיות (כהכרעת המשנה ברורה) ולא משום רוח רעה, על כן די בפעם אחת ואין צורך בכלל, ואין צורך שיהיה מפרק היד, רק שיהיה נקי."

Wanneer de meer concrete uitspraken over de Ruach Ra'a in de responsa van het corpus worden bekeken dan kan men een onderscheid maken tussen:

1. De exacte aard / oorsprong van de Ruach Ra'a
2. Effecten en gevolgen van de Ruach Ra'a

In de vele verschillende geciteerde teksten en hun interpretaties wordt in feite één dominante theorie over de oorsprong van de Ruach Ra'a geponeerd die onder andere door de Middeleeuwse kabbala is beïnvloed: *De Ruach Ra'a ontstaat als restproduct van iets heiligs, als residu van het heilige dat verdwenen is, afgescheiden werd.*²⁰

Deze theorie wordt op verschillende wijzen vorm gegeven in de responsa van het corpus ter verklaring van de Ruach Ra'a in haar concrete vormen in de fysieke wereld van de mens. Hierbij baseert men zich, zoals eerder gezegd, op eerdere teksten die soms ook gedeeltelijk of in hun geheel geciteerd worden of geparafraseerd.

Hieronder zullen de verschillende verschijningsvormen van de Ruach Ra'a in de reponsa van het corpus uiteengezet worden, die oorsprong en aard van de Ruach Ra'a moeten verklaren.

5.2.1 Verschijningsvorm I: Onreine Geest

De Ruach Ra'a is een Onreine Geest die op de handen van de mens rust na het ontwaken, omdat tijdens de slaap de ziel – goddelijk en heilig van aard – het lichaam verlaat. Het ontstane 'vacuüm' wordt door de Onreine Geest opgevuld. Na het ontwaken keert de ziel terug en de Onreine Geest verdwijnt, behalve van de vingers. De Ruach Ra'a is hiermee onderdeel van de krachten van de Andere Zijde (*Sitra Achra*) of de *Onreine Zijde* die bezit nemen van de mens wanneer lichaam en ziel van elkaar gescheiden worden.²¹

²⁰ Zie ook Scholem, *Kabbalah*, p. 123: "During the proces of differentiation of these forces below the Sefirot, however, evil became substantified as a separate manifestation. Hence the doctrine gradually developed which saw the source of evil in the superabundant growth of the power of judgment which was made possible by the substantification and separation of the quality of judgment from its customary union with the quality of lovingkindness. Pure judgment, untempered by any mitigating admixture, produced from within itself the sitra ahra ... This sitra ahra, the domain of dark emanation and demonic powers, is henceforth no longer an organic part of the World of Holiness and the Sefirot.... According to ... the Zohar also, there exists a complete hierarchy of the 'emanation of the left', which is the power of uncleanness that is active in creation."

²¹ O.a. *Divré Jatsiv* JD, nr. 31, subpar. 15; *Jabia Omer*, V. 4, OH nr. 1, subpar. 4; *Jechave Da'at*, V. 3, nr. 1; *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144, subpar. 6.

De belangrijkste bron hiervoor is de Zohar, vooral de passage die expliciet over het ritueel van het handenwassen gaat,²² en die o.a. de *Jabia Omer*, de *Jitschak Jeranen*, en de *Tesjoewot Wehanhagot* aanhalen of naar verwijzen.²³

De slaap als oorzaak voor de Ruach Ra'a die op de mens rust, is tevens volgens de in het corpus²⁴ vaak geciteerde tekst van de *Torat Chajim*,²⁵ de reden dat op etenswaren en drinken onder een bed de Ruach Ra'a rust. De mens 'overkapt' immers terwijl hij slaapt de etenswaren en dranken en maakt deze onrein, omdat hijzelf onrein is tijdens de slaap. (V. 4 OH, nr. 5). Deze onreinheid is een bepaalde graad van 'onreinheid door dood', omdat de slaap een zeer lichte vorm van dood is. In de Talmoed beschreven als 1/60 van de dood, en in een Zohar-passage aangeduid als de 'smaak van de dood' (טעמא דמוותא).²⁶ Een discussie over deze tekst van de *Torat Chajim* is in het eerder besproken paradigmatische responsum van de *Jabia Omer* (V. 4 OH, nr. 5) te vinden, over de vraag van het consumeren van etenswaren en dranken die in een toiletruimte zijn binnengebracht. De *Jabia Omer* verwerpt de analogie die sommigen²⁷ maken tussen de overdracht via het principe van 'overkapping' van de onreinheid van de slapende mens op etenswaren en dranken onder het bed, met die van de in de toiletruimte aanwezige Ruach Ra'a op al het eten en drinken dat zich in deze ruimte bevindt.²⁸

De Ruach Ra'a als veroorzaakt door een Onreine Geest die tijdens de slaap op de mens rust, leidt opmerkelijk genoeg in sommige responsa uit het corpus ook tot de suggestie dat de 'Ruach Ra'a van de ochtend' daarom ook niet op een aantal categorieën personen rust, of slechts in verminderde vorm. Namelijk, schenders van essentiële wetten van het Jodendom (מר-מר) en overtreders van de Sjabbat in het publiek,²⁹ de leek (de *Am Ha'arets*)

22 Zohar, Inleiding 10b.

23 *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *ibid.*, 4 OH, nr. 2; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1, 3, 10, 12; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1.

24 *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144; *Tsiets Eliëzer*, V. 19, nr. 56; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9, 10; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 5; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A, OH, nr. 10.

25 bSjavoe'ot 16b en bBaba Batra 58b.

26 O.a. *Zohar Bereesjiet* 53b, 169b en 184b, geciteerd in een tweetal responsa door de *Jabia Omer* V. 5 OH, nr. 2; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 2.

27 Zie Chajim Palachi, *Lev Chajim* (1823), V. 1, nr. 66.

28 De *Jabia Omer* verwerpt deze analogie door te verwijzen dat een dode zelf, het eten dat zich op het lichaam bevindt niet onrein maakt: דאמאי ככר הנוגע במת "טעמא בעי, דאמאי ככר הנוגע במת" וכדאמרינן בשבת ככר או תינוק וטלטלנו. וכ"ה שם (מגן). ועוד בכ"מ. ואילו היה הככר נאסר משום ר"ה, היה חוזר להיות מוקצה בעצמו.

Hij vervolgt dat "wij dus niet meer moeten zeggen dan dat de Wijzen hebben gedaan omtrent de Ruach Ra'a, en niet de ene zaak met de andere vergelijken in dit soort geestelijke zaken [בענינים רוחניים אלו]. En laat ons er toch niets aan toevoegen": הא אין לנו לומר אלא מה שאמרו חכמים משום ר"ה, ולא לדמות מילתא למילתא: בענינים רוחניים אלו. והבו דלא להוסיף עלה....

29 *ibid.*, V. 1 JD, nr. 10, subpar 4,7, en 10: (subpar. 4) – מומר ומחלל –

waarbij toegevoegd wordt dat men de Talmoedische definitie bedoelt van de Am Ha'arets en niet de simpele ziel die een zuiver geloof heeft,³⁰ jonge kinderen,³¹ en niet-Joden.³² De aanname lijkt te zijn, dat al deze personen al sowieso een lage graad van heiligheid hebben³³ en vooralsnog niet in staat zijn een hoger niveau te bereiken. Het proces van het intreden en uittreden van de ziel veroorzaakt bij deze personen daarom geen – of slechts geringe – onreinheid. Omgekeerd bevatten sommige responsa uit het corpus de notie dat de Ruach Ra'a juist meer op de Talmied Chagam (de geleerde), rust. Deze notie komt reeds in de Talmoed voor ten aanzien van de demonen die juist de geleerde uitzoeken en hem proberen te schaden.³⁴ En de suggestie lijkt te zijn, dat juist hij extra zorgvuldig moet zijn met het nauwkeurig opvolgen van de religieuze voorschriften inzake de Ruach Ra'a.³⁵

5.2.2 Verschijningsvorm II: de nacht

Parallel hieraan bevat het corpus de notie dat de Ruach Ra'a behoort bij de nacht. Het is de nacht die de Ruach Ra'a op de handen van een slapende persoon veroorzaakt. In deze visie rust de Ruach Ra'a volgens sommigen ook op de handen van een persoon die 's nachts wakker is – het is immers de nacht zelf die de Ruach Ra'a veroorzaakt³⁶ – waarbij de duisternis als

ש"ק בפרהסיא מטמאים באהל, וכמ"ש הרשב"א בתשו', והובא בב"י ובהגה (סי' שעב). מ"מ אין כח הר"ר, כסומאת אהל דאורייתא...".

Tesjoewot Wehanhagot, V. 2, nr. 3:

...אולי נוכל לצרף לסניף להתיר שבמחללי שבת בפרהסיא שהם כעכו"ם גם לענין רוח רעה לא שורה בהם וכשישנים לא נטמאים ודינם כמו בעכו"ם שישן ואין אצלו ר"ר, שאינו שורה הר"ר אלא במקום קדושה והיינו נשמה קדושה, ומחללי שבת אף שנטמאין בטומאת מת, הרוח רעה לא אלים ולא שורה בהם כמו בישראל לטמא, ומיהו ד"ר חידוש וצ"ע טובא...".

- 30 *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10, subpar. 4; *ibid.*, V.8 OH, nr. 51; *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144.
- 31 *Divré Jatsiv OH*, nr. 1; *ibid.*, JD, nr. 33; *Tsiets Eliézer*, V. 7, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1; *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 5; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1.
- 32 *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1; *Tsiets Eliézer*, V. 7, nr. 2; *Divré Jatsiv OH*, nr. 1; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 9.
- 33 Een kind is nog niet verplicht de geboden uit te voeren en heeft daarom een lage geestelijke status.
- 34 Zie o.a. de reeds eerder geciteerde passage in bBerachot 6a over het slijten van de kleren van de Geleerden.
- 35 *Afarkesta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144; *Divré Jatsiv JD*, nr. 31 (iets andere variant – het verontachtzamen van een instructie van gevaar is mogelijk schadelijker voor een Talmied Chagam dan voor een gewoon persoon); *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1.
- 36 Oorspronkelijk is deze theorie al te vinden in de *Sjoelchan Aroech OH*. 4:13 op basis van zijn eerdere commentaar *Beth Josef* op de Toer. In *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 4 houdt de auteur rekening met deze mening hoewel hij tegen de mening

residu van het daglicht gezien kan worden. Hoewel niet expliciet gezegd, verklaart deze theorie ook waarom de Ruach Ra'a op gepelde ei, ui en knoflook rust die 'overnacht' hebben. Tevens is er discussie in de responsa van het corpus of slapen overdag de Ruach Ra'a veroorzaakt of niet.³⁷ Men vindt de nacht als oorzaak van de Ruach Ra'a terug in het responsum van de *Riwawot Efraïm*,³⁸ één van de in het vorige hoofdstuk behandelde paradigmatische teksten (de object-gerichte benadering). Dit responsum gaat in op de vraag over een vrouw die 's nachts opstaat om haar kind de borst te geven. Moet zij eerst haar handen wassen hoewel ze het voedsel – de moedermelk – dus niet met haar handen aanraakt?

Nadat de *Riwawot Efraïm* dit zelf eerst oplost aan de hand van logica en analogie – *sewara*³⁹ – komt hij vervolgens met een tweede antwoord van een collega-rabbijn, waarin de nacht als oorzaak van de Ruach Ra'a wordt genoemd.⁴⁰ De auteur steunt deze theorie want hij schrijft hierna – na ook een ander antwoord van een collega-rabbijn geciteerd te hebben:

En op basis hiervan heb ik hun [= de vrouwen uit zijn les] wederom gezegd dat de halacha is dat zij elke keer [dat ze de baby de borst geven] de handen moeten wassen.⁴¹

Enkele variaties op dit thema in de responsa van het corpus zijn:

- 1) Het einde van de nacht veroorzaakt (opnieuw) een vorm van Ruach Ra'a omdat de negatieve krachten verdwijnen bij het krieken van de dag en de 'wachten' (משמרות) in de hemel worden verwisseld.⁴²
- 2) Het midden van de nacht is het cruciale punt om te bepalen of de Ruach Ra'a wél of niet op een slapende mens rust. Wie slaapt vóór middernacht en met middernacht opstaat – op hem rust geen Ruach Ra'a. Sowieso rust er alleen een verzwakte vorm van de Ruach Ra'a op een persoon die met middernacht niet sliep – zelfs als hij daarna gaat slapen tot de ochtend.⁴³

van bepaalde kabbalisten en de Zohar ingaat.

37 *Divré Jatsiv* JD, nr. 33; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 5; *Tesjoe-wot Wehanhagot*, V. 1, nr. 4; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 9, 10; *ibid.*, V. 1 (JD), nr. 3; *Riwa-wot Efraïm*, V. 1, nr. 11.

38 *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 252.

39 "... והשבתי דצריכה ומן הסברא אמרתי כך..."

40 "הנה מלשון הדרכי משה אור"ת סימן ו' אות ד' כתב בשם האבדרהם וגם בשם אור"ח דאף אם נטל בלילה הרוח רעה חוזר ושוורה על הידים בסוף הלילה, משמע שיש רוח רעה גם באמצע הלילה..."

41 "... ההלכה דצריכה כל פעם ליטול נטילת ידים ולפי"ז אמרתי להן שוב..."

42 *Tesjoe-wot Wehanhagot*, V. 1, nr. 4.

43 O.a. *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1; *Tesjoe-wot Wehanhagot*, V. 1, nr. 4.

Omdat in deze theorie uit het corpus de Ruach Ra'a met slapen en de nacht wordt verbonden, is het begrijpelijk dat sommige auteurs⁴⁴ ook stellen dat de Ruach Ra'a behoort tot het rijk van de demonen en hieraan gelijk of verwant is (op basis van o.a. eerdere Middeleeuwse Talmoed-commentatoren). Al in de Talmoed is vooral de nacht het decor voor de activiteiten van de demonen, en is vooral de slapende mens een geliefde prooi.⁴⁵ Bij de auteurs in het corpus gebeurt deze identificatie echter geheel op basis van de tekstuele benadering: de Ruach Ra'a is synoniem aan demonen, omdat bepaalde Talmoedcommentatoren uit de Middeleeuwen dat zeggen. Deze verbinding tussen demonen en de Ruach Ra'a zag men al eerder in de paradigmatische tekst van de *Jabia Omer*⁴⁶ – een duidelijke representant van de tekstgerichte benadering – waarin hij demonen en de Ruach Ra'a aan elkaar gelijk stelt.⁴⁷ Deze identificatie van de Ruach Ra'a met demonen leidt echter in dit geval juist tot een milder oordeel in de praktijk. De *Jabia Omer* komt in dezelfde tekst immers tot de conclusie dat: omdat demonen geen macht hebben over zaken die 'afgesloten en verzegeld' zijn, daarom eten onder het bed dat 'afgesloten en verzegeld' is en etenswaren en dranken die 'afgesloten en verzegeld' een toiletruimte binnen zijn gebracht – geen probleem vormen en geconsumeerd mogen worden. Hier leidt dus het binnenbrengen van een archaisch element, namelijk demonen, in de halachische discussie tot een lichtere uitkomst. Tegelijkertijd echter reactiveert de introductie van demonen in het halachische discours oudere strata van rabbijnse teksten, waardoor de (her)introductie van deze elementen in het hedendaagse rabbijnse discours bevorderd en gelegitimeerd wordt.

5.2.3 Verschijningsvorm III: nagels (van handen en voeten)

Deze vorm van Ruach Ra'a wordt veroorzaakt door het knippen van de nagels – van zowel handen als voeten – en het aanraken van de voeten zelf, de extremititeiten van het lichaam.⁴⁸ Hier is eveneens het eerder beschre-

44 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5; *Ateret Paz*, Vol. 1, dl. B, JD nr. 2; *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2; *Riwawot Efraïm*, V. 1, nr. 8.

45 o.a. bBerachot5a en bSotah21a.

46 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5, vooral subpar. 6, 7.

47 "...וּשְׁדִים וְרוּחַ רָעָה חָדָא מִילְתָּא נִינְהוּ, וְכַדָּא שְׁכַחַן בְּפִרְשִׁי ר"ה (כח סע"א) הַתּוֹקֵעַ לִשְׁדָּא לֹא יֵצֵא, פִּי' לְהַבְרִיחַ רוּחַ רָעָה מֵעֵלָיו. וְכ"ה בְּמֵאִירֵי שָׁם. ע"ש. וּבְפִסְחִים (קִיא'): ה' טוֹלֵי הוּו. (פִּרְשִׁי' וְרִשְׁבָּם, שְׁרוּחַ רָעָה שׁוֹרָה תַּחְתֵּיהֶם). טוֹלָא דּוֹרְדָתָא וְכו', וְשֵׁם דְּבֵי זִרְדָתָא שְׁדִים שְׁמִם. ע"ש. וּבַחֲגִיגָה (ג סע"ב) הֵלֵךְ בְּבֵית הַקְּבֻרֹת כְּדִי שְׁתַּשְׁרֶה עֲלָיו רוּחַ טוֹמָאָה הוּא דְקַעֲבִיד. וּפִרְשִׁי' רוּחַ טוֹמָאָה, רוּחַ שְׁדִים שִׁיִּיעוּהוּ לְהִיּוֹת מְכַשֵּׁף. וְכֵן בְּסִנְהֶדְרִין (סה): וְדוֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים, זֶה הַמֵּרְעִיב עֲצָמוֹ וְהוֹלֵךְ וְלֵן בְּבֵית הַקְּבֻרֹת כְּדִי שְׁתַּשְׁרֶה עֲלָיו רוּחַ טוֹמָאָה. וּפִרְשִׁי', דְּהֵינּוּ שְׁדֵי שֶׁל בֵּית הַקְּבֻרֹת שִׁיחָא אוֹהֲבוֹ וּמִסִּיעוּ בְּכַשְׁפִּי'."

48 Het verband tussen de onreinheid van de handen en de voeten en de daarop aanwezige nagels wordt in de *Ben Iesj Chai*, Parasjat Toledot (jaar I, subpar. 1) expliciet gelegd, en verbonden met de idee dat de handen en voeten – en de nagels zelf – de

ven rest-idee duidelijk zichtbaar: de nagels waren eerst onderdeel van het lichaam en werden daarvan gescheiden door het knippen. In de *Sjoelchan Aroech*⁴⁹ staat de wassing na het knippen van nagels, haar, en na aanraking van de voeten, in een langere lijst van activiteiten en situaties die met lichaam en diens functies te maken hebben, en een wassing verplichten: een toiletbezoek, seksueel contact, een aderlating, aanraking van een dode. In al deze situaties die in de *Sjoelchan Aroech* worden genoemd als reden om de handen te wassen – en die in de responsa van het corpus met de Ruach Ra'a in verband worden gebracht – kan men dit zelfde rest-idee als oorzaak van de Ruach Ra'a zien.⁵⁰ Maar, niet alle responsa stellen dat al deze situaties Ruach Ra'a genereren, en geven andere redenen voor de wassing, zoals hygiëne / zuiverheid (נקיון).

In het reeds eerder beschreven responsum van de *Betsel Hachogma* – een paradigmatische tekstgerichte benadering in de categorie responsa over het lichaam en de Ruach Ra'a – is in deze theorie over de Ruach Ra'a tevens terug te vinden.⁵¹ Het responsum gaat over de vraag of men de handen moet wassen na aanraking van de voeten, zelfs als deze eerder al gewassen zijn en dus – in hygiënische zin – schoon zijn. De auteur vat zijn conclusie als volgt samen:

extremiteiten van het lichaam zijn, en daarmee onrein. De idee van extremiteit is een variant op het idee van afscheiding: ze zijn het verst verwijderd van de bron van heiligheid – de ziel in het hoofd: הידים מפני כי הידים הם כפולות חמש והרגלים הם סוף וסיום הגוף, ובאדם מתפשטין חמשה גבורות מנצפ"ך שהם אותיות כפולות חמש וחמש, וכנגדן הם חמש אצבעות בימין וחמש בשמאל, וזהו בין בידים בין ברגלים, וידוע כי אין אחיזה לחיצונים אלא בסיומי הגבורות והדינין ובקצותיהן, כי אין להם כח לינק מן הקדושה מלמעלה אלא רק בסיום שלה למטה, ולכן בלילה בעת שינה שורה רוח רעה על הידים ששם הוא סיום, ויש יכולת לחיצונים להתאחו שם, ולכן צריך שיטול ידיו במים שהם בחינת החסד הכולל חמשה חסדים, וע"י מתמתקים ה"ג מנצפ"ך הכפולות שהם בחמש אצבעות ימין וחמש אצבעות שמאל ואז הקליפות שהיו נאחזים שם המה נדחים ומסתלקים משם ע"י החסדים, כי לעולם החסד דוחה את הקליפות, ודע כי לולא הצפורנים שהושמו בראשי האצבעות היו הידים טמאות אפילו ביום ואפילו בלא שינה אך עתה ע"י הצפורנים אין רוח רעה שורה אלא בלילה בעת שינה או בכל עת שנכנס לבה"כ: ואם תאמר א"כ למה אין עושין נטילה לרגלים כיון דחד טעמא להם, על זה תירץ הרב יפה שעה ז"ל דברגלים נאחזים יותר מן הידים ולכן לתוקף אחיותם אין לנו כח לדחותם משם בנטיל"ך, ורק הכהני' בזכות המקדש והעבודה היה להם כח לדחות' גם מן הרגלי' ולכן כתיב בהו ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם, ובזה תבין טעם חיוב רחיצת ערב שבת פניו ידיו ורגליו, כי זכות שבת יכולה היא שתגין עב"ד."

49 OH 4:18-19.

50 Het gaat dan in het corpus behalve om het knippen van nagels, vooral om het aanraken van de schoenen (vuil/viezigheid) of de voeten, het aanraken van bezwete plekken op het lichaam (zweet is een afvalproduct), het knippen van het haar, en het uitvoeren van de geslachtsdaad (uitscheiding/afscheiding, en de idee van heiligheid die in de geslachtsdaad meestal niet gematerialiseerd en geconcretiseerd wordt in een bevruchting).

51 *Betsel Hachogma*, V. 2, nr. 29.

ken, en de aan de nagels ontspringende lichten, spelen ook nog een bescheiden rol in een responsum van de *Tsiets Eliëzer*.⁶²

Ook hier is duidelijk het thema van het residu en afsplitsing te zien: de nagels als overblijfsel van de 'oplichtende huid' (כוחות אור – letterlijk: kleren van licht) van Adam zijn tegelijk heilig én bron van onreinheid, als aanhechtingsplaats voor de Ruach Ra'a. Vooral dát gedeelte van de nagel dat zich buiten het vlees bevindt (extremiteit = uitsteekt) en afgeknipt – afgescheiden – dient te worden.

5.2.4 *Verschijningsvorm IV: viezigheid en vuil*

De Ruach Ra'a wordt in deze theorie veroorzaakt door viezigheid. Het is deze oorzaak die in de responsa⁶³ van het corpus wordt aangewezen als reden dat de Ruach Ra'a te vinden is in het badhuis of mikve (warme ruimtes die door veel mensen gebruikt worden), het toilet door de aanwezigheid van viezigheid/afvalproducten aldaar, of aanraking van de doorgaans bedekte plekken op het lichaam vanwege de aanwezige transpiratie daar. En volgens sommigen ook onder het bed, omdat het daar vies is.⁶⁴

Ten aanzien van het toilet verwijst men hierbij soms naar een passage uit de Zohar die stelt dat 'in elke toilet zich een geest (Ruach) bevindt die zich voedt met de aanwezige viezigheid'.⁶⁵ Deze onreine geest hecht zich aan de handen in het toilet – volgens sommigen omdat de handen ook vies kunnen zijn, of in ieder geval niet fris zijn, omdat men de hand(en) gebruikt om zich te reinigen van de afvalproducten. Ook hier is het mechanisme van afschei-

62 V. 7, nr. 2. Hierin verwijst hij kort naar enkele teksten van Josef Chajim over het belang van het afknippen van dat gedeelte van de nagels die uitsteken, en naar de meer expliciet kabbalistische *Olat Tamid* (er zijn meerdere boeken met deze naam, o.a. Chajim ben r. Josef Vital, Eljahoe Benamazough, en Rabbi Mosje Albilda) waarin ook gesproken wordt over 'lichten die van onder [het vlees] van de nagels ontspringen'. Oorspronkelijk is het citaat echter afkomstig uit de *Pri Ets Chajim* van Vital, Sja'ar haBerachot, H. 5: "וּאִמְנָם הָעוֹדֵף מִצְפָּרְנִים מִכְנֵג בָּשָׂר: בֶּשֶׂר...".
הָאֵצְבָּע, שֶׁהוּא אֶחָד מֵהַקְּלִיפּוֹת, וַיִּנָּקֵת מֵאוֹתָן הָאוֹרוֹת הַבּוֹקְעִים מִתַּחַת הַצְּפָרְנִים, וְלִכֵּן צָרִיךְ לַחְתּוֹךְ אוֹתָם הַצְּפָרְנִים שֶׁגָּדְלוּ יוֹתֵר מִדָּאִי. וְלִהְיוֹת כִּי שֶׁם אֶחָד מֵהַקְּלִיפּוֹת, עַל כֵּן צָרִיךְ לִיטוֹל הַיָּדִים בְּמֵימַי, שֶׁהֵם בְּחִי הַחֶסֶד, הַכּוֹלֵל ה' חֲסִדִּים...".

63 *Har Tzvi* OH, V. 1, nr. 50; *Minchat Jitschak*, V. 3, nr. 63; *ibid.*, V. 4, nr. 114; *Betsel Hachogma*, V. 2, nr. 29; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 5; *ibid.*, V. 14, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1, 2; *ibid.*, V. 7 OH, nr. 27; *Jechavé Da'at*, V. 3, nr. 1.

64 *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2.

65 Volledige of fragmentarische citaten zijn te vinden in: *Afarkesta deAniya*, V. 1, nr. 133 (naar dit responsum wordt vaak verwezen door andere auteurs); *Jabia Omer*, V. 8 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 5; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5; *Olat Jitschak*, V. 1, nr. 49 zeer fragmentarisch (*Riwawot Efraïm*, V. 8, nr. 1.).

ding en residu makkelijk te herkennen, in de vorm van de uitscheiding van afvalproducten in de ontlasting en het afwassen van vuil van het menselijke lichaam. Anderzijds hangt fysieke reiniging weer samen met rituele reiniging en heiliging van het lichaam – het tegenovergestelde van het onreine en het afgescheidene.

Deze passage uit de Zohar is te vinden in twee paradigmatische teksten die in hoofdstuk 4 werden behandeld: de tekst-gerichte van de *Jabia Omer* (4.3.6) en de object-gerichte van de *Jitschak Jeranen* inzake de toiletruimte en de badkamer (4.3.4). Het gewicht dat beide auteurs aan de Zohar-passage en andere mystieke bronnen geven, is duidelijk zichtbaar in de conclusies: de *Jitschak Jeranen* hanteert een streng standpunt dat voortkomt uit zijn object-gerichte benadering waarin de Ruach Ra'a in het toilet een realiteit is. Daarom moet iemand die alleen het toilet betreedt al daarna zijn handen wassen – zelfs als hij zijn behoeftes niet gedaan heeft – en oordeelt *Jitschak Jeranen* streng wanneer eten en drinken het toilet zijn binnengebracht: beide mogen niet geconsumeerd worden indien ze niet door middel van 3× afspoelen gezuiverd kunnen worden,⁶⁶ zelfs als het om een groot geldelijk verlies gaat en ze afgesloten en bedekt waren (in een zak). En men kan ook de handen niet wassen in een toiletruimte om de handen van de Ruach Ra'a te reinigen – bijvoorbeeld in de ochtend na het opstaan of na het toiletbezoek zelf – en ook niet voor een broodmaaltijd.

De *Jabia Omer* laat de exoterische teksten zwaarder wegen en komt tot een milder oordeel: a posteriori zijn etenswaren die in een toiletruimte (of badkamer met toilet) zijn gebracht toegestaan voor consumptie. In bedekte en afgesloten toestand mogen ze zelfs a priori een toiletruimte binnen gebracht worden, wanneer er een reden voor is. Toch verlaat ook de *Jabia Omer* het mystieke paradigma niet in zijn geheel. In de conclusie laat hij ruimte over voor het individu om strenger voor zichzelf te beslissen, hetgeen een zegen oplevert voor de persoon.⁶⁷ Bovendien moet men indien mogelijk de etenswaren 3× afspoelen voordat men ze consumeert. In hoofdstuk 6 wordt dieper ingaan op deze ambigue houding van de *Jabia Omer* (en andere auteurs), die laven tussen exoterische en esoterische bronnen (6.2.5).

5.2.5 Vergeestelijking: van fysiek vuil naar onzuiverheden van geestelijke aard

Er lijkt in de responsa soms een bepaalde verschuiving plaats te vinden van het begrip vuil en viezigheid, meestal aangeduid met זיהמה (viezigheid, onzuiverheid) en ליכלוך, vuil. In de meeste klassieke teksten wordt het in de

66 Bijvoorbeeld dranken en brood, en andere zaken die door water ongeschikt worden voor consumptie.

67 “ועליו תבא ברכת טוב...”

letterlijke, fysieke zin gebruikt – zweet op het lichaam en vuiligheid, of bepaalde ruimtes waar het smerig is (badhuis en toilet). Echter, het begrip ‘vuil’ lijkt in het corpus soms gespiritualiseerd te worden.⁶⁸ Zoals in het reeds eerder besproken paradigmatische responsum van de *Betsel Hachogma*,⁶⁹ over de vraag of aanraking van gewassen (schone) voeten ook een reden is om de handen te wassen. De vraag wordt beantwoord vanuit de context van de Tempel: hoe konden de priesters hun handen en voeten wassen elke ochtend, als daarbij de voeten werden aangeraakt? Volgens de rabbijnse traditie zou de priester namelijk hand en voet tegelijk wassen. Aanraking van de voet zelf is echter weer een reden om de handen te wassen.

In het eerste antwoord komt de auteur tot de conclusie dat inderdaad een schone voet aangeraakt kan worden, zonder dat de handen gewassen moeten worden – er is immers geen vuil aanwezig. Vervolgens citeert hij echter Jakob Emden's *Mor Oeketzia* die stelt dat voeten ‘zelfs wanneer ze gewassen zijn, kleeft er nog steeds vuil aan’.⁷⁰ De conclusie is nu blijkbaar dat voeten moeilijk schoon te maken zijn en dat ook wanneer ze gewassen zijn, er altijd nog wel vuil aan kleeft. Tot zover lijkt het nog steeds om fysiek vuil te gaan. Voeten waarmee men vaak ook blootvoets liep, zijn nu eenmaal moeilijk te reinigen. In de laatste alinea van het responsum vindt er echter een verandering plaats – de auteur brengt nu de mening van Latere Decisoren (*Poskiem*) dat ‘wie zijn voeten aanraakt zijn handen moet wassen vanwege de Ruach Ra’a die op de voeten rust. En daarom, zelfs als de voeten schoon zijn, dan moet [men] nog steeds [de handen] wassen’.⁷¹

De uitspraak van Emden dat ‘zelfs wanneer ze gewassen zijn, dan kleeft er nog steeds vuil aan’ werd dus door de auteur eerst fysiek opgevat (voeten zijn zeer moeilijk te reinigen, wassen met water is niet genoeg), maar later geherinterpreteerd⁷² voor een uitleg waarbij zelfs op de voet die fysiek gezien geheel schoon is, toch de Ruach Ra’a rust. De Ruach Ra’a heeft op deze manier weinig relatie meer tot de fysieke staat van het lichaam – een

68 Overigens wordt ook het woord זוהמא zelf in rabbijnse teksten behalve voor fysiek vuil ook voor viezigheid (onreine substantie) in geestelijk opzicht gebruikt. Zie bijv. bSjabbat 145b–146a: ‘want toen de slang over Eva kwam [=seksueel contact had met haar] bracht hij vuil [זוהמא] in haar ...’.

69 V. 2, nr. 29.

70 “דברגלים אפילו הם רחוצים זוהמא דבקה בהן”.

71 “...דנוגע ברגליו צריך נטילה משום רוח רעה השורה על הרגלים ולכן אפילו רגליו נקיות צריך נטילה”.

72 “זוה טעם נוסף להוראת הגאון בעל מור וקציעה שהזכרת” — Deze interpretatie lijkt dan ook juist wanneer men het citaat in zijn geheel bekijkt. Emden heeft het namelijk over een זוהמא (zie bSjabbat 82a over iemand die zich moet ontlasten maar dit niet doet, waar זוהמא en רוח רעה dicht bij elkaar lijken te liggen), een geest van vuil – die op de voet rust. En deze ‘geest van vuil’ hecht zich aan de schoen – vandaar dat na aanraking van schoenen men de handen moet wassen. Over een andere interpretatie van Emden, zie ook *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 4.

200 voet kan geheel schoon en gewassen zijn, én toch ‘vuil’ (onrein) zijn door de Ruach Ra’a.

Een ander voorbeeld van spiritualisering van het discours rond de Ruach Ra’a is te vinden in een responsum van de *Jitschak Jeranen*, een auteur die vaak aan de mystieke teksten de voorkeur geeft. Dit responsum (V. 1, nr. 4) gaat eveneens over de vraag of men na het aanraken van gewassen voeten de handen moet wassen: is de reden dat men na het aanraken van de voet de handen moet wassen een hygiënische (vanwege זוהמה – viezigheid) of is het vanwege de Ruach Ra’a? Het verschil komt tot uiting op de manier van wassen: $1 \times$ (hygiëne) of $3 \times$ (Ruach Ra’a). Dit is relevant voor het geval dat de voeten gewassen zijn en schoon. Moet men de handen helemaal niet wassen (ze zijn immers schoon), één keer, of drie keer wassen vanwege de Ruach Ra’a?

Het door de auteur in dit responsum gebruikte begrip נקיות – te vertalen als zuiverheid, hygiëne – krijgt een wat dubbele betekenis, zodat een wassing vanuit ‘נקיות’ zowel reiniging van echte, zichtbare viezigheid, alsook van onzichtbaar vuil betekent (zowel in fysiek en geestelijk opzicht). Want, wie zijn schoenen of ongewassen voet aanraakt, moet volgens de auteur zijn handen één keer wassen vanwege נקיות. Maar ook degene die zijn gewassen voeten aanraakt, moet de handen één keer wassen vanwege נקיות. De mogelijkheid dat oorspronkelijk de Ruach Ra’a veroorzaakt werd door concreet vuil (men liep vroeger blootvoets of op sandalen), verdwijnt hiermee naar de achtergrond. Dit blijkt ook uit de conclusie van het responsum, waarin de auteur stelt dat wie zijn schone voeten aanraakt zijn handen wast vanwege נקיות, maar dit tegelijkertijd aan onreinheid koppelt:

Omdat het [vergelijkbaar] is met het aanraken van verschillende vormen van onreinheid die wij [tegenwoordig zonder Tempel] niet meer weggrijpen, zodat men [de handen] enkel vanwege hygiëne [misschien beter vertaald als zuiverheid, נקיות] moet wassen. En zoals wij eensgezins zeiden met betrekking tot het aanraken van een dode of wie op een begraafplaats loopt, dat de regel zo is dat men de handen vanwege hygiëne $[1 \times]$ wast.⁷³

Door het introduceren van onreinheid in het discours krijgt ook het begrip ‘hygiëne’ een verspiritualiseerde betekenis⁷⁴ en komt het los te staan in dit geval van fysiek vuil.

73 “משום דהוי נוגע במיני טומאה שאין לנו כח להוציא אותה, שצריך נטילה משום נקיות בלבד, וכמ”ש כיו”ב לענין הנוגע במת או ההולך לבית הקברות דדינא הכי לרחוץ ידיו משום נקיות.”

74 Zie ook responsum nr. 11 in hetzelfde deel van de *Jitschak Jeranen* waarin hij nader ingaat op het aanraken van een dode en een bezoek aan een begraafplaats.

Veel responsa in het corpus (vooral vanuit de tekstgerichte benadering zijn geschreven), gaan niet in op de exacte relatie tussen de Ruach Ra'a en de fysieke wereld. De Ruach Ra'a als fenomeen behorende tot de kenbare wereld die bepaalde fysieke processen verklaart zoals men dat in Talmoed (en de Middeleeuwse uitlegtraditie) ziet, lijkt naar de achtergrond te verdwijnen. Over de effecten van de Ruach Ra'a op de persoon wordt vaak weinig tot niets gezegd – de zaak wordt gereduceerd tot de vraag of men in een bepaalde situatie wél of niet de handen moet wassen – en zo ja hoe vaak –, of een bepaalde etenswaar gegeten mag worden, en of men een drank mag drinken, hoewel deze in contact kwamen met de Ruach Ra'a. Soms stelt men nog dat er volgens de traditie 'gevaar' (סכנה) zou bestaan – welk, wordt niet duidelijk. Deze responsa zijn voor het beschrijven van de effecten van de Ruach Ra'a niet erg relevant en blijven buiten beschouwing.

In het corpus zijn de volgende vier categorieën te onderscheiden met betrekking tot de effecten van de Ruach Ra'a:

1. Responsa die de suggestie doen m.b.t. **bepaalde effecten** van de Ruach Ra'a.
2. Responsa die wijzen op de **fysieke effecten** van de Ruach Ra'a op de mens.
3. Responsa die wijzen op de **geestelijke effecten** van de Ruach Ra'a op de mens.
4. Responsa die wijzen op een combinatie van **fysieke én geestelijke effecten** van de Ruach Ra'a op de mens.

Voordat deze nader besproken worden, volgt eerst een theorie die mogelijk ten grondslag ligt aan deze vier te onderscheiden effecten: de contacttheorie.

5.3.1 Contacttheorie

De responsa in het corpus in ogenschouw nemend, lijkt het dominante mechanisme dat gebruikt wordt om de werking van de Ruach te verklaren, de contacttheorie te zijn. Een principe dat ook in de fysieke wereld interacties tussen krachten en materie verklaart. Het is dit principe dat de meeste effecten van de Ruach Ra'a zoals ze in nogal wat vragen van de responsa in het corpus naar voren komen, en deze worden uitgewerkt volgens de eerder behandelde vier verschijningsvormen van de Ruach Ra'a.

a. De Ruach Ra'a als onreine geest

De Ruach Ra'a als Onreine Geest die na het ontwaken op de handen rust, maakt direct contact met het menselijke, fysieke, lichaam. In de Talmoedi-

neer ze bedekt zijn in een ijzeren voorwerp',⁷⁹ de Ruach Ra'a er toch op rust.

Bij de weinige vragen die gaan over eten en drinken op een begraafplaats, moet ook aan een subtieler contact gedacht worden. De Ruach Ra'a/demon van de begraafplaats/onreinheid die op de begraafplaats aanwezig is, wordt op het eten en drinken overgebracht zodra deze zich fysiek op de begraafplaats bevinden.

b. De nacht als oorzaak van Ruach Ra'a

Minder eenduidig zijn de responsa te verklaren die stellen dat ook de nacht zélf de Ruach Ra'a veroorzaakt. Men veronderstelt dan blijkbaar een subtiel contact tussen de nacht en het menselijke lichaam. Ook de responsa die gaan over het laten overnachten van gepelde ei, ui en knoflook zijn mogelijk te verklaren volgens het contact-model. De nacht draagt de Ruach Ra'a over op de gepelde ui, ei en knoflook omdat blijkbaar juist deze producten daar extra ontvankelijk voor zijn. Mogelijk wordt ook hier een meer subtiel overdracht door de Talmoed zelf ingegeven die stelt dat "zelfs wanneer ze in een mand⁸⁰ [liggen], dichtgebonden zijn en verzegeld",⁸¹ ook dan de Ruach Ra'a op hen rust.

c. De Ruach Ra'a door het knippen van nagels⁸²

Ook hier geldt de contact-theorie om de effecten te verklaren: de nagels zaten ooit vast aan de kant van het vlees waar de nagel uitgroeit en die volgens de mystiek heilig is. Na het scheiden van de nagel van de plaats waar zij natuurlijk groeit, ontstaat onreinheid die op de handen achterblijft en negatieve effecten voor de mens veroorzaakt. Bovendien wordt er ook nog nadat de nagels fysiek van het lichaam werden afgescheiden, een subtiel contact met het lichaam verondersteld dat ook in de magie bekend is: 'contagious magic'.⁸³ In dit geval – en in dat van het knippen van het hoofdhaar – staan de effecten al beschreven in de *Sjoelchan Aroech* zélf, op basis van de Talmoed:⁸⁴ "...Wie zijn nagels knipt en zijn handen niet wast – die is één dag bang, en hij weet niet waarvoor hij bang is..."⁸⁵

79 bPesachiem 112a: רוח רעה שורה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה "אוכלים ומשקים תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה" עליהן.

80 Logisch lijkt hier: hoog opgehangen.

81 bNiddah 17a: "ואע"ג דמנחי בסילתא וציירי וחתימי רוח רעה שורה עליהן...".

82 Dit werd eerder als aparte categorie neergezet omdat een aantal vragen in het corpus zich specifiek hiermee bezig houdt.

83 Een term van J. Frazer uit *The Golden Bough*. Objecten en personen die met elkaar in contact stonden, kunnen elkaar ook nadat dit contact fysiek werd verbroken beïnvloeden. Dit geldt ook voor nagels en haar dat van het lichaam werd gescheiden.

84 bPesachiem 112a, zie 3.1.6.

85 OH 4:19: "הנוטל צפרניו ולא נטל ידיו מפחד יום אחד ואינו יודע ממה מפחד".

d. Ruach Ra'a veroorzaakt door viezigheid en vuil:

het aanraken van normaliter bedekte plekken op het lichaam, het afknippen van hoofd- of baardhaar,⁸⁶ na de geslachtsdaad, het aanraken van een dode, of het aanraken van de voet, de Ruach Ra'a in het toilet of badhuis.

Deze responsa over met het lichaam samenhangende acties of processen, laten zich allemaal door direct contact met vuil, zweet, en andere lichaamsvloeistoffen verklaren. Volgens één Middeleeuwse duiding is de reden voor het wassen van de handen na het ontwaken, dat de handen het (naakte) lichaam op allerlei plekken aanraken waar het lichaam niet schoon is (zweet, vuil, lichaamsopeningen): 'omdat ze [=de handen] [tijdens het slapen] de plekken [op het lichaam] aanraken waar het vies is [שמשמשות במקום]'.⁸⁷

Men kan dan denken aan de anus, de penis, of de oksels, of andere plekken waar het lichaam niet schoon is (bijv. voeten). Ook in dit geval lijkt sprake van een contact-model, hoewel de Ruach Ra'a in deze specifieke tekst niet wordt gebruikt. Ook bij Ruach Ra'a na het knippen van hoofd- of baardhaar, speelt contact met de zwetende hoofdhuid een rol, die wordt overgedragen op de handen van de persoon, vergelijkbaar met de nagels.

De Ruach Ra'a die zich op de handen zou bevinden na een bezoek aan toilet of badhuis, laat zich eveneens goed verklaren door direct fysiek contact met menselijke uitwerpselen en ander organisch materiaal, en viezigheid die zich door de warme dampen van het badhuis overal op muren en voorwerpen afzet. Wanneer men de Ruach Ra'a op de handen na een bezoek aan het toilet toeschrijft aan de Geest die in het toilet verblijft en zich voedt met de daar aanwezige viezigheid (Zohar), dan gaat het om een subtieler contact. De Ruach Ra'a vult in deze visie de toiletruimte (en volgens sommigen ook het badhuis) en de persoon die deze ruimte betreedt komt in contact met de Ruach Ra'a die vervolgens op de handen van betrokkene rust. In sommige responsa vindt men dan ook de vraag of verdere overdracht mogelijk is, namelijk wanneer de persoon uit het toilet komt en vervolgens eten en drank aanraakt. Of is een dergelijke overdracht enkel mogelijk in de ochtend omdat die Ruach Ra'a sterker is?⁸⁸

Ook bij de vraag of eten en drinken die in het toilet komen 'besmet' worden door de Ruach Ra'a is tevens sprake van een contact-model:⁸⁹ de

86 *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 6; *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 5, 9.

87 Responsa van de Rosj, Klal 4, par. 1.

88 *Jabia Omer*, V. 3, OH, nr. 1; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 5; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 6.

89 De vraag of eten en drinken die een toilet of badruimte binnengebracht worden, nog genuttigd mogen worden, vindt men in verschillende responsa uit het corpus terug. O.a. in *Divré Jatsiv* JD, nr. 34; *Tsiets Eliëzer*, V. 14, nr. 2; *Tesjoevoet weHanhagot*, V. 2, nr. 4; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5.

Ruach Ra'a is aanwezig in de hele ruimte van het toilet (of badhuis/badkamer), en de etenswaren of de dranken komen in het toilet in contact met de daar aanwezige Ruach Ra'a. Volgens anderen is overdracht door contact van deze Ruach Ra'a van het toilet echter alleen op mensen (levende materie) mogelijk, maar niet op levenloze zaken als eten en drinken.⁹⁰ Anderen stellen echter dat eten en drinken te vergelijken zijn met de mens omdat ze de levenskracht van de mens vormen, die energie aan hen onttrekt voor zijn levenskracht door ze op te nemen in zijn lichaam (op zich ook weer een vorm van contact-theorie).⁹¹

Ditzelfde contactmodel werkt ook door in de situatie van etenswaren of dranken die zich onder het bed (of mogelijk vergelijkbare constructie)⁹² bevinden. De Ruach Ra'a bevindt zich onder het bed omdat het daar vies is, en de onder het bed geplaatste etenswaren of dranken, komen in direct contact met deze Ruach Ra'a.

5.3.2 Type 1: impliciete verwijzingen naar effecten

Een aantal responsa zegt weinig concreets over de gevolgen van de Ruach Ra'a, maar suggereert impliciet wel het een en ander. Deze subtiele manier van suggestie is waar te nemen in responsa die geschreven zijn vanuit een tekst-gerichte benadering en die een coulante houding te aanzien van de Ruach Ra'a innemen. Dat ziet men bijvoorbeeld in de paradigmatische tekst van de *Jabia Omer*,⁹³ die reeds eerder werd behandeld (4.3.6). Op basis van Talmoed en voornamelijk halachische teksten, komt de *Jabia Omer* tot de conclusie dat a posteriori etenswaren en dranken die de toiletruimte werden binnengebracht gewoon mogen worden genuttigd. De *Jabia Omer* baseert zich o.a. op de meningen dat er geen Ruach Ra'a meer bestaat in onze tijd, en op een kabbalistische tekst die stelt dat de Ruach Ra'a van het toilet alleen op mensen rust en niet op levenloze zaken als eten en drinken.⁹⁴

90 De mening van de *Sjalmei Zibboer*, gebracht in o.a. *Har Tzvi*, OH V. 1, nr. 50; *Tsiets Eliëzer*, V. 14, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1; *ibid.*, 4 OH, nr. 5; *Misjne Halachot*, V. 5, nr. 2.

91 De mening van r. Chajim Palache stelt dat eten en drinken in het lichaam van de mens komt en men dus niet de lichtere mening moet volgen, gebracht in o.a. de *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5 en *Ateret Paz*, V. 1, deel A, OH nr. 10. Ook de *Jaskiel Avdi* is het niet eens met de *Sjalmei Zibboer*: '...Op eten en drinken rust de Ruach Ra'a ook, omdat ze [=de onreine krachten van het kwaad] ernaar verlangen omdat mensen er profijt van hebben en er de zegen over uitspreken, etc' – gebracht in o.a.: *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5 en *Ateret Paz*, V. 1, deel A, OH nr. 10: "והעיר ע"ז הרב ישכיל עבדי דהרי על מאכלים ומשקים נמי שורה ר"ר שיש להם חשק בהם כיון שנהנים מהם בני אדם ומברכים עליהם וכו'".

92 Vliegtuigstoel, kinderwagen.

93 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5.

94 *Ibid.*: "נלע"ד שאפשר לסמוך להקל על השלמי צבור וסיעתו דפשיטא להו שאין ר"ר דבהכ"ס."

Toch lijkt uit de conclusie van het responsum alsof er toch ‘iets’ gebeurt bij het consumeren van dergelijke etenswaren en dranken. Vandaar dat de auteur een strenger standpunt aanmoedigt voor wie dat wil:

Maar dit is zeker: dat wie strenger wil handelen en dergelijke waren niet eet en deze aan kinderen geeft – dat dit beter is, en op hem kome de zegen van het goede.⁹⁵

Dat de auteur vindt dat de etenswaren (of dranken) beter aan kinderen gegeven kunnen worden, wijst op een bepaalde opvatting aangaande het effect op de gebruiker. Een effect dat kennelijk op mensen met een voller geestelijk bewustzijn een sterker invloed heeft, dan bij (religieus-) minderjarige kinderen met een nog beperkt geestelijk niveau.⁹⁶ Hij vervolgt dan ook met een voorbeeld van een persoon met een hoog geestelijk niveau die dergelijke etenswaren meed.⁹⁷

De auteur sluit af met het geval te behandelen van iemand die na een toiletbezoek – buiten het toilet – etenswaren of dranken aanraakt. Waar mogelijk moet iemand de etenswaren 3 × afwassen om zo de Ruach Ra’a weg te halen. Waar dit niet mogelijk is, hoeft er verder niets te gebeuren. Het 3 × afspoelen verraadt dat het niet om een wassen uit hygiënisch oogpunt gaat, maar impliceert geestelijke effecten. Uit hygiënisch oogpunt heeft 3 × te wassen geen voorkeur.⁹⁸

Een ander voorbeeld van een dergelijke auteur die in zijn responsa over de Ruach Ra’a niet ingaat op de exacte aard hiervan, maar wel een bepaalde impliciete richting aangeeft is dat van de *Sjeilat Sjelomo* (V. 1, nr. 4). Het responsum behandelt de vraag of men ‘s ochtends de handen in de wasbak mag wassen, of dat men elke avond water naast het bed moet klaarzetten zodat men meteen de handen kan wassen, zonder vier passen te hebben gelopen – zoals de Zohar en de kabbalisten voorschrijven.⁹⁹ Hoewel het dage-

שורה על המאכלין ומשקין. בצירוף דעת הסוברים דבזה “אין רוח רעה מצויה בינינו...”.

95 “והא ודאי שהמחמיר שלא לאכול ממנו ונותנו לקטנים עדיף טפי ועליו תבא ברכת טוב.”

96 De theorie hierbij is dat bij een kind dat nog niet religieus gezien volwassen is, de ziel en de goede neiging nog niet volledig aanwezig zijn. Vandaar ook dat het kind minder onreinheid kan genereren (bijvoorbeeld tijdens de slaap) en daar ook minder ontvankelijk voor is. Zie hierover bijv. de *Sjoelchan Aroech* van Sjenioer Zalman uit Lyadi (tweede versie), OH, 4:2. In het corpus wordt dit thema o.a. behandeld in *Divré Jatsiv* OH, nr. 1; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr 10.

97 “וכמו שראיתי בשם ס’ דברי יצחק (אות קב), ששמע מהגאון הק’ מהר”ש מבעלז שהוא מקפיד שלא לאכול מאכל שהיה בבהכ”ס. ע”כ. ומוכח דמעיקר דינא שרי לאינשי דעלמא. (וע”ע בשו”ת ויצבור יוסף שווארץ סי’ כג). וע”כ המחמיר יחמיר לעצמו...”.

98 “וכן היוצא מבית הכסא ונגע בידיו באוכלין ומשקין, דינא יתיב כאמור לעיל דהיכא דאפשר להדיח האוכלין ידיחם ג”פ, ואם לא, וכן משקין שא”א להדיחן, יש להתיר...”.

99 Aviner citeert vanuit zijn tekstgerichte benadering de *Misjna Beroera* van Kagen die stelt dat “men meteen na het ontwaken en men niet meer wil slapen, zijn han-

lijks klaarzetten van water bij het bed in een handenwasbeker ('natla') en een voorwerp om het water in op te vangen voor Aviner de voorkeur heeft, brengt hij in hetzelfde responsum ook de lichtere mening naar voren – ook al gebracht door de klassieke commentatoren op de *Sjoelchan Aroech*¹⁰⁰ en latere bronnen – dat het in orde is als men de handen in de wasbak in de slaapkamer of elders in het huis wast.

Na deze nuancering volgt echter weer een uitspraak die de ernst van de Ruach Ra'a moet benadrukken. Hij voegt er namelijk aan toe – ingegeven door de Zohar – dat 'hij meteen naar de kraan moet gaan via de kortste weg, zonder ondertussen bezig te zijn met andere zaken'.¹⁰¹ Opnieuw worden de gevolgen niet duidelijk voor degene die hieraan geen gehoor geeft, en niet 'meteen' gaat.¹⁰²

den moet wassen, zelfs als je liggende [op het bed] blijft. En des te meer dat hij niet 4 ellen zal lopen zonder de handen gewassen te hebben. En men moet hiermee zeer oppassen. En de heilige Zohar maakt daarom de straf hiervoor [= voor het lopen van 4 el met ongewassen handen] zwaar omdat hij de Geest der Onreinheid op zich laat [en deze niet meteen afgast na het ontwaken] — משנה ברורה סימן א ס"ק ב: "ומיד כשיתעורר משנתו ואינו רוצה לישן יטול ידיו אף שנשאר מושכב. ומכ"ש שלא ילך ד"א בלי נטילת ידים. וצריך מאד ליזהר בזה. ובזה"ק מפליג עבור זה בענשו למאד כי הוא משהה על עצמו רוח הטומאה".

Wat nu precies de gevolgen zijn van het feit dat men de Ruach Ra'a op de handen laat, en niet meteen afspoelt, blijft onduidelijk bij Aviner. Duidelijk is wél dat het niet om een geringe zaak gaat; in het citaat spelen de woorden 'en 'Geest der Onreinheid' een rol.

100 Verschillende antwoorden zijn hierop gegeven, waaronder de volgende: 1) het staat niet in onze versies van de Zohar; 2) het hele huis geldt als 4 el; 3) het hele vertrek waarin men zich bevindt geldt als 4 el; 4) het is teveel moeite om het elke dag klaar te zetten (niet haalbaar); 5) Maimonides en anderen kennen geen Ruach Ra'a in de ochtend; 6) De Talmoed staat 4 ellen lopen wel toe, en men volgt hier de Talmoed en niet de Zohar.

101 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, nr. 4.

102 Ditzelfde beeld keert terug in een ander responsum van dezelfde auteur, *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, nr. 7. Het responsum gaat over de vraag hoe een vrouw haar baby moet verzorgen of voeden in de (vroeg) ochtend of nacht. Moet zij eerst haar handen wassen voordat zij met de baby bezig is, of niet. A priori vindt de auteur dat zij een grote mok moet voorbereiden met water en een emmer of schaal, en 3 × elke hand overgieten meteen voordat ze naar het kind gaat. Want men moet immers vóór deze wassing de lichaamsopeningen zoals oren, mond, ogen, neus en ook de anus niet aanraken. Dat betekent dus, dat het bijna onmogelijk is om kinderen te verzorgen voor de wassing. Evenzeer mag men geen etenswaren aanraken om deze aan het kind te geven zonder wassing. A posteriori moet men in dit laatste geval indien mogelijk 3 × afspoelen, indien niet dan moet men deze nuttigen – wanneer het echter om iets zeer gerings gaat en er dus geen gelukkig verlies is, dan moet men het weggooien. Hij eindigt nog met de aansporing 'dat dit alles alleen a posteriori is, maar a priori moet men buitengewoon

Een andere categorie vormen de responsa waarin op fysieke effecten van de Ruach Ra'a wordt gewezen, die vanuit een overwegend object-gerichte benadering zijn geschreven. Het gaat hierbij niet alleen om het citeren van een eerdere, oudere bron waarin dit uiteengezet wordt, maar ook om de instemming van de auteur met deze bron. Of de auteur poneert zelf een gezondheidsaspect zoals hij dat niet eerder bij anderen zag. Het gaat dan ook vooral om de directe manier waarop de lezer van het responsum wordt aangesproken. Enkele auteurs benadrukken de lichamelijke effecten van de Ruach Ra'a. Dit zijn vooral¹⁰³ de *Tesjoewot Wehanhagot*, de *Divré Jatsiv*, en de *Misjne Halachot* — allen auteurs die doorgaans een object-gerichte benadering hanteren.

De *Misjne Halachot* lijkt de nadruk vooral te leggen op de fysieke gevaren van de Ruach Ra'a; het thema onreinheid 'Geest der Onreinheid' speelt in zijn discours geen rol. Dit verklaart mogelijk zijn gebruik van de term 'gevaar' (סכנה/סכנתא) en de uitdrukking 'een gevaar weegt zwaarder dan een ritueel verbod' (חמירא סכנתא מאיסורא). Ook bij deze auteur is de notie aanwezig dat het concept dat de aanwezigheid van een substantie op te heffen is door

voorzichtig hiermee zijn (יש ליזהר במירב הזהירות). Als men hier a priori zo voorzichtig mee moet zijn, waarom is er dan a posteriori toch niet zo veel aan de hand? Wat zijn de gevolgen dan wanneer men eten of drinken nuttigt, die 'besmet' zijn met de Ruach Ra'a? Dit blijft onduidelijk. Beide responsa bewegen zich tussen enerzijds een meer strikt halachische exoterische benadering — met nadruk daarop; en een meer object-gerichte, mystieke, benadering waarin de Ruach Ra'a een concreet en reëel fenomeen is — vandaar dat men 'a priori buitengewoon voorzichtig moet zijn'.

- 103 Twee responsa van de *Betsel Hachogma* zouden hier aan toegevoegd kunnen worden, hoewel ze weinig toevoegen aan hetgeen hierboven beschreven wordt. In één responsum lijkt de auteur duidelijk de Ruach Ra'a los te koppelen van fysiek vuil en hygiëne — daarom moet men ook de handen wassen na het aanraken van gewassen voeten (V. 2, nr. 29) en heerst er geen Ruach Ra'a in de heiligste plaats, de Tempel. In een ander responsum (V. 3, nr. 11) gaat hij in op de status van etenswaren die in een badhuis/badkamer of toilet zijn binnengebracht. Hoewel hij tot een lichter oordeel komt dat de etenswaren e.d. zijn toegestaan, besluit hij het responsum met een verwijzing naar de eerdergenoemde Aroech, die stelt dat Shibta wordt veroorzaakt doordat een vrouw nadat ze uit het toilet of de rivier komt, meteen het kind de borst geeft. Men ziet daar dus uit, zegt de *Betsel Hachogma*, dat de Ruach Ra'a die op de melk in haar borsten rust, het kind fysiek gevaar oplevert. Hoewel hij met een cryptische opmerking besluit 'dat er een verschil valt te maken [tussen beide voorbeelden — eten in het toilet en de vrouw die na het toiletbezoek haar kind de borst geeft] en waarover wij hier niet uitweiden'. Hetzelfde mechanisme is zichtbaar: de Ruach Ra'a als geestelijke negatieve kracht enerzijds, maar die anderzijds fysieke gevolgen heeft voor het kind — de Shibta die het kind bij de nek grijpt etc. en een soort verlamming teweeg brengt.

verdunding in een grotere concentratie (ביטול – een begrip dat men normaliter in spijswetten gebruikt) in het geval van gevaar niet geldig is.¹⁰⁴

Een responsum in de categorie eten en drinken – geschreven vanuit de object-gerichte benadering – behandelt het gebruik van gepelde uien en knoflook in de voedselindustrie die overnacht hebben. Hierin schrijft hij aan een collega-rabbin dat deze ook de zwaardere mening van de *Divré Jatsiv* had moeten vermelden.¹⁰⁵

De *Misjne Halachot* besluit met de volgende woorden, waarin hij zijn visie duidelijk maakt:

En ik verwonder mij over het algemeen – en ik heb hier reeds over gesproken en geschreven – dat de laatste tijd, vanwege onze zonden, wij vele nieuwe ziekten zien. En de ziekten zijn zo sterk toegenomen dat onze voorouders zich dat niet voor konden stellen. Wij staan verbaasd – ‘wat doet God ons aan, vanwege onze zonden?’. En wie weet of dat niet allemaal komt door de gevaren waarvoor onze geleerden ons waarschuwd, en die onze voorouders wél in acht namen, met name op het gebied van voedsel. En in het bijzonder het laten overnachten van dingen, terwijl de schadelijke wezens [מזיקין] aanwezig zijn. En Godbewaart, wanneer men het eet - dan brengt dit schade toe. Godbewaart. En de Tora zegt over heilig offervlees dat deze gedurende één dag en een nacht gegeten moeten worden - tot middernacht ... en in de *Magen Avraham* wordt de Zohar aangehaald, die stelt dat geen enkel voedsel mag overnachten, en dat overnachten [voedsel] ongeschikt maakt, en dat het niet meer gegeten moet worden, willekeurig welk voedsel [en dus niet speciaal ei, ui en knoflook] ...¹⁰⁶

Toch lijkt Gombiner in zijn *Magen Avraham* ook te zinspelen op een meer

104 *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 8: “וכרגע נפל מילתא בליבי דקצת י”ל אמאי לא חיישינן ליקח מע”ה מאכל עכ”פ שמא הניח תחת המטה והוא אסור משום סכנה ובסכנה לא סמכינן ארובא.”

105 Ook de *Divré Jatsiv* ziet in het verslappen van de praxis rond de Ruach Ra’a de bron van ziektes en ongelukken in de moderne tijd die onverklaarbaar zijn, zie *Divré Jatsiv*, JD, nr. 31, subpar. 4.

106 *Ibid.*, V. 16, nr. 16: “בכלל אני תמה וכבר דברתי וכתבתי מזה אשר בזמן האחרון בעונ”ה ראו ראינו כמה מיני מחלאות שמתחדשין ונתרבו מחלאות אשר לא שערס אבותינו ותמהין מה זה עשה לנו אלקים בעונ”ה אבל מי יודע שאם אין זה בשביל הסכנות שהזהירו לנו רבותינו והיו נוהרין בהם אבותינו בכל מיני מאכל ובפרט בלינת דברים ומזיקין שכיחי וח”ו כשאוכלין הר”ז מזיק ח”ו ואם התורה אמרה בקדשים אכילתן ליום ולילה עד חצות ובק”ל לשני ימים ולילה אחד ובזוהר הקדוש הובא במג”א א”ה ששום מאכל לא תלון לילה ולילת לילה פוגמת ולא תאכל עוד אפילו סתם מאכל...”

In een ander responsum (V. 11, nr. 10) over etenswaren onder een vliegtuigstoel waarin iemand heeft geslapen, schrijft hij zelfs dat wie strenger is het voedsel (of drank) die met de Ruach Ra’a in aanraking is gekomen, mag weggooien en dat dit niet onder het verbod van het verspillen van eten valt.

geestelijk negatief effect van de Ruach Ra'a, omdat hij in één responsum schrijft dat 'de Godvrezende' voor zichzelf strenger mag zijn, en het eten dat door ongewassen handen in de ochtend is aangeraakt, niet consumeert.¹⁰⁷ Ook is het opmerkelijk dat deze auteur die de gevolgen van de Ruach Ra'a vooral in fysieke aandoeningen en ziekten beschrijft, tegelijkertijd het standpunt verkondigt dat een slapende niet-Jood geen Ruach Ra'a op etenswaren overbrengt. Hij citeert een uit het corpus vaak gebruikte tekst uit de *Sjoelchan Aroech* van Sjenioer Zalman uit Lyadi (Rusland, 1745–1812) – schrijver van de Tanja en grondlegger van het Chabad-chassidisme:

...Maar voor de aanraking van niet-Joden [נוכרים] hoeft men niet te vrezen, want deze Geest der Onreinheid wil alleen maar op een heilig voorwerp rusten – op een heilige plaats waaruit zij [=de heiligheid] is vertrokken. Zoals de lichamen van de Joden wanneer zij slapen en hun heilige ziel uit hun lichaam is vertrokken – en dan rust de Geest der Onreinheid op hun lichaam. En wanneer de ziel weer terugkeert naar het lichaam, dan verdwijnt de Geest der Onreinheid van het hele lichaam, en blijft alleen op de handen achter...' En zie het responsum *Tesjoerat Sjai*, JD par. 116, dat er met betrekking tot etenswaren die onder het bed van een niet-Jood hebben gelegen, geen voorzichtigheid in acht genomen hoeft te worden [אין חשש], want zij kennen het aspect van de Ruach Ra'a niet ...¹⁰⁸

Ook hier leidt een mystieke theorie over de verschillen tussen Joden en niet-Joden tot een lichter oordeel. Deze opvatting is echter opmerkelijk: als een Jood en een niet-Jood exact hetzelfde voedsel zouden nuttigen dat 'besmet' is met de Ruach Ra'a, dan zou een religieuze Jood er ernstig ziek van worden maar de niet-Jood niet. Hiermee valt de basis weg voor een medische wetenschap die zowel Jood als niet-Jood geneest, omdat bovenstaande gedachtegang suggereert dat voedsel door Joden en niet-Joden niet op dezelfde manier verwerkt worden en dat hun lichamen blijkbaar niet volgens dezelfde mechanismen werken.

Dit staat in scherp contrast met andere bronnen¹⁰⁹ die juist geen verschil maken tussen de religieuze status van de eigenaar van het bed/dege-

107 Ibid., V. 11, nr. 9.

108 Ibid., V. 11, nr. 13: "הנה בש"ע הגרש"י סי' ד' ס"ב כתב ח"ל וצריך להזהיר הנשים ע"ז ביותר: כי רוב תיקון המאכלים הוא על ידן אבל לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאווה לשרות אלא בכלי של קדוש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמתם הקדושה מסתלקה מגופם ואזי רוח הטומאה שורה על גופם וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת על הידים ונשארת על הידים בלבד וכו' ע"ש. (ועיין שו"ת תשורת ש"י יו"ד סי' קט"ז דמאכל שהי' תחת מטת גוי אין חשש דלהם אין ענין של ר"ר.)."

109 O.a. *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2, subpar. 2. En in *Hitoreroet Tesjoeva* (S. Sofer van Erloi), V. 1, nr. 220 laat de auteur het antwoord op deze vraag nog onbeslist (צריך עיון).

ne die op het bed sliep,¹¹⁰ vanwege de Ruach Ra'a op etenswaren die onder dit bed lagen.

Bij de *Divré Jatsiv* – de tekst waar de *Misjne Halachot* naar verwees – overheerst evenwel het fysieke aspect. In de negen responsa van deze auteur in het corpus keert de term 'gevaar' (סכנתא/סכנה) en de uitdrukking 'een gevaar weegt zwaarder dan een ritueel gebod' (מאסורא סכנתא חמירא) veelvuldig terug. Voor hem is de Ruach Ra'a een fysiek gevaar met fysieke consequenties, zoals hij uiteenzet in een responsum over het laten overnachten van een gepeld ei:

In elk geval, lijkt het logisch dat in ons geval, waarvan Onze Wijzen Z"l zeiden: 'hij is zijn leven schuldig en zijn bloed(schuld) rust op zijn hoofd' –¹¹¹ dat de Ruach Ra'a hem doodt, in de meest concrete zin. En zij [de krachten van de Ruach Ra'a] zijn als rovers en wilde dieren, en te beschouwen als een natuurlijk gevaar. Omdat de Ruach Ra'a en demonen bestaan en ons omringen als een greppel om een stekheuvel...^{112–113}

Dat brengt hem ertoe om vergaande uitspraken te doen over de fysieke effecten van de Ruach Ra'a:

...en hoewel het gevaar niet meteen zichtbaar is, zoals bij slangengif e.d., is het logisch dat men bij levensgevaar geen verschil maakt tussen meteen en op langere duur – zelfs met betrekking tot het overtreden van de Sjabbat en Jom Kippoer [om iemand van gevaar te redden]. En het is dus al helemaal verboden vanuit de Tora dat iemand zichzelf a priori hiertoe brengt... en het is mij duidelijk dat al die schadelijke en zeldzame ziekten, ongelukken en onnatuurlijke sterfgevallen – Godbewaar – die we tegenwoordig horen, binnen- en buitenshuis – op zee en op het land; dat dit alles komt door de Ruach Ra'a die na langere tijd schade toebrengt...¹¹⁴

110 Sommigen stellen dat het om de plaats gaat – etenswaren onder het bed, daar rust de Ruach Ra'a sowieso op. Anderen stellen dat alleen als er iemand op het bed gelegen heeft, de Ruach Ra'a rust op de etenswaren of dranken onder het bed.

111 bNiddah 17a.

112 Citaat inzake demonen uit bBerachot 6a.

113 *Divré Jatsiv*, JD, nr. 31, subpar. 4: "מ"מ נראה פשוט שבנ"ד שאחז"ל מתחייב בנפשו ודמו: בראשו שהרו"ר ממית אותו בפועל ממש והם כלסטים וחיות טורפות, והוי סכנה טבעית כיון שרו"ר ושדין שכיחי וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא."

114 Ibid., ibid.: "ואף שאין נראה הסכנה על אתר כמו ארס נחש וכדומה, פשיטא שאין לחלק בסכנת נפשות בין תיכף ובין לאחר זמן, ואפילו לענין חילול שבת ויוה"כ, ומכ"ש שאסור מן התורה להכניס עצמו לכתחלה ודו"ק. וברור לי שכל אותן מרעין בישין ומחלות משונות ותאונות ומיתות משונות רח"ל ששומעים היום מבית ומבחוץ בים וביבשה, הכל מאותם רו"ר מזיקין לאחר זמן."

- 212 In een noot bij het responsum wordt door derden verwezen naar een publieke toespraak van de *Divré Jatsiv*, (J.J. Halberstam, 1904–1994) op Lag Be'Omer 1976, waarin hij vooral kanker – 'de bekende ziekte' (מחלה הידועה) en andere ongeneeslijke ziekten aan de Ruach Ra'a toeschrijft:

... En mijn hart zegt mij, dat het zonneklaar is, dat dit komt doordat men niet meer oppast om geen gepelde eieren te eten die overnacht hebben, zoals men gewend was van oudsher om hier voorzichtig mee te zijn... en wat betreft het gevaar waarover Onze Wijzen Z"l spraken, dat de bedoeling was dat men deze ziekte [=kanker] krijgt ... en ook andere zich snel verspreidende ziekten – moge zij niet over ons komen – die geen medicijn kennen – die komen door de Ruach Ra'a....¹¹⁵

De *Divré Jatsiv* oordeelt net als de *Misjne Halachot* negatief over de mogelijkheid van 'bittoel' – het opheffen van het verbod doordat er veel meer toegestane materie is dan verboden stoffen, zoals dat bij kasjroetwetten gedaan wordt (bij een verhouding van 1:60 of in sommige gevallen de meerderheid – vanaf iets meer dan vijftig procent). Bij gepelde eieren die overnacht hebben, geldt dit niet.¹¹⁶ Aan de andere kant blijft hij ook zinspelen op een meer geestelijk aspect van de Ruach Ra'a. Zo schrijft de *Divré Jatsiv* in één responsum, nadat hij een tekst brengt van de *Beth Sjelomo*:

En wie kan het geheim der groten [= grote rabbijnen] doorgronden, zoals de formidabele halachische autoriteit, de *Beth Sjelomo*, naar diens heilige inzicht in zulke voor ons verborgen zaken.¹¹⁷

- 115 Ibid., ibid.: "בענין הזה יש להעתיק מתוך מה שהאריך בזה כ"ק מרן המחבר זי"ע בשיחת קודש: בסעודת ל"ג בעומר תשל"ו: ישיבתי והתבוננתי בסיבת הדבר של מקרים מזעזעים הנשמעים לדאבונו, שאנשים נחלים במחלה הידועה ל"ע שאין לה רפואה, ובהתבונני בזה הגעתי למסקנא, ולבי אומר לי שזה ברור כשמש, שזה מחמת שאין נוהרים מאכילת ביצים קלופים שעברה עליהם הלילה, כפי שהיו נוהרים בזה מאז ותמיד. והגם שזקה"ק בשו"ת דברי חיים ח"א אהע"ז סי' ח' קרא תגר על המפלפלים בכוונת צוואות רבינו יהודה החסיד שאין מבוא לשכלנו להשיג עיי"ש, מ"מ שלא בדרך הלכה אולי הרשות ניתנה להתבונן בענין הסכנה שאמרו חז"ל, שהכוונה שע"ז באים לידי מחלה זו ל"ע, שכידוע התהוות המחלה היא ע"י גידולים רעים שבפנים שהולכים ומתפשטים ומערערים כל בסיס חיות האדם וקיומו, וד"ל. ודין גרמא להתפשטות מחלה זו בזמנינו, כיון שמקילים ראשם בזה במענות וסיבות שונות, וכן שאר מחלות ממאירות ל"ע שאין להם מזור ותרופה הם ע"י הר"ר שנשנו כאן."
- 116 Ibid., JD nr. 31: "אך כל זה לענין סכנה טבעית, דשייך לומר שטעם הארס של נחש או טעם הבשר ודג בטל בששים, אבל בדבר האסור משום רו"ר מאן יימר שהר"ר בורח כשמוסיפין עליו ששים."
- 117 *Divré Jatsiv* JD, nr. 31: "ומי יעמוד בסוד גדולים כהפוסק האדיר בעל בית שלמה לדעת קדשו: בענינים טמירים מתאנו..." In *Divré Jatsiv* JD, nr. 31 antwoordt negatief op de vraag of het vermengen van gehakte ui met gepelde eieren helpt om ze te redden van de Ruach Ra'a, na overnachting in gepelde toestand: "En wij moeten niet zomaar de ene zaak met de ander vergelijken, in dit soort dingen die boven ons

Maar, dit [=bitttoel] geldt allemaal slechts voor een natuurlijk gevaar, waarbij men kan men zeggen dat de smaak van het gif van de slang of de smaak van [het mengsel] van vlees en vis teniet wordt gedaan bij [een verhouding van 1 tegenover] 60. Maar bij iets dat verboden is vanwege de Ruach Ra'a – wie zegt dat de Ruach Ra'a vlucht wanneer men er 60 [keer zoveel] aan toevoegt?...

5.3.4 Type III: Geestelijke effecten – Jitschak Jeranen en Tesjoewot Wehanhagot

Dit type is waarneembaar in de paradigmatische tekst van de *Jitschak Jeranen*¹¹⁸ (categorie ruimte), die vanuit zijn object-gerichte benadering een responsum schrijft over de status van een ruimte met daarin een toilet, en de consumptie van etenswaren en dranken die in een dergelijke ruimte zijn binnengebracht. Zoals verwacht komt de *Jitschak Jeranen* in deze kwestie tot een strenger antwoord dan de *Jabia Omer*, die in dit responsum vaak door hem wordt geciteerd en verworpen.

Dat het bij de *Jitschak Jeranen* om meer geestelijke effecten gaat van de Ruach Ra'a, blijkt in zijn houding ten aanzien van de mening van de Sjalmei Zibboer. Deze mysticus en halachist stelde dat etenswaren en dranken die in een toiletruimte zijn binnengebracht a posteriori genuttigd mogen worden, omdat de Ruach Ra'a alleen op levende mensen rust die een locus van heiligheid zijn, en niet op levenloze zaken als eten en drinken – door hem aangeduid als 'hout en stenen'.¹¹⁹ Terwijl de *Jabia Omer* deze mening – naast andere argumenten – gebruikt om a posteriori tot een lichter oordeel te komen, verwerpt de *Jitschak Jeranen* deze.¹²⁰ In plaats daarvan verwijst hij naar de mening van de *Jaskiel Avdi*, die stelt dat:

...op etenswaren en dranken rust de Ruach Ra'a [ook], want zij heeft er een verlangen naar, omdat de mensen er van genieten. En zij [etens-

bevattingsvermogen gaan". In responsum OH, nr. 1 schrijft hij ook dat hoewel er staat dat wie 4 el loopt, zonder de handen te hebben gewassen in de ochtend, volgens de Zohar, de dood schuldig is, dit (slechts) "de leer van de Vromen is" (משנת חסידים) — m.a.w. het is geen doodszonde voor de gewone man: פנים ראייתי פעם מכתב בכ"ק אא"ז מצאנו ז"ע שמונה מעלות החסידים אשר בזמננו ובין השאר כתב שאין הולכים ד"א בבוקר בלי נט"י עכל"ק, הרי שרק משנת חסידים שנו כאן ולא חיוב מיתה ודו"ק. Als het echter om een fysiek gevaar gaat, waarom zou er dan een verschil bestaan tussen de 'gewone' man en de Vrome?

¹¹⁸ *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5.

¹¹⁹ "שאע"פ שר"ר שורה על הידים, מ"מ אינה שורה על המים, דמה יש לרוח רעה בעצים ובאבנים והיא אינה רודפת רק אחר מקום שיש בו קדושה ליהנות ממנו..."

¹²⁰ "ומ"מ גבי אוכלין ומשקין י"ל דלעולם הרו"ר שורה עליהם... אלא על כרחך דקי"ל לרבנן שהרו"ר שורה על אוכלין ומשקין ואפי' אין הרו"ר חזקה כל כך. וסברא פשוטה היא דכל דבר טמא, מטמא לפי מדתו באשר הוא שם (עמ' מ-מא)".

waren en dranken] vallen onder de [categorie] heilige zaken omdat men er van geniet, er een zegen over uitspreekt, en het leven van de mens ervan afhankelijk is. En de Ruach Ra'a wil de heiligheid ontvreemden en van haar genieten...¹²¹

Wie dus dergelijke etenswaren en dranken nuttigt zal vooral met de geestelijke effecten te maken krijgen, omdat de Ruach Ra'a probeert de heiligheid die intrinsiek aanwezig is in het eten en drinken, weg te nemen waardoor men dus een aangrijpingspunt wordt voor negatieve krachten. Dat het vooral om geestelijke effecten gaat blijkt ook dat in het responsum ingegaan wordt op de vraag of de Ruach Ra'a op kleren kan rusten of niet. De *Jitschak Jeranen* verwijst naar een Zohar-passage waaruit blijkt dat inderdaad de Ruach Ra'a op kleding kan rusten, en dat men daarom geen kledingstukken moet aanpakken van iemand die zelf zijn handen nog niet heeft gewassen.¹²² Ook brengt hij een andere kabbalistische tekst¹²³ die stelt dat men ook zelf de kleding niet moet aanraken voordat men in de ochtend de handen heeft gewassen. Dit is een ander bewijs dat de Ruach Ra'a dus wel op levenloze materie kan rusten. Duidelijk is in ieder geval dat de gevolgen van het dragen van kleding waarop de Ruach Ra'a rust ook geestelijk is, en niet fysiek.

Net als de *Jitschak Jeranen* benadert de *Tesjoewot Wehanhagot* het thema van de Ruach Ra'a vaak vanuit een object-gerelateerde manier. In deze benadering kiest hij er echter voor om de Ruach Ra'a te zien als een metafysische kracht die vooral geestelijke effecten teweegbrengt, hoewel ook over fysieke effecten wordt gesproken. De teksten van deze auteur laten vaak beide effecten zien en passen wat betreft het beschrijven van de effecten van de Ruach Ra'a, in zowel type 3, als type 4.

De in hoofdstuk 4 besproken paradigmatische tekst¹²⁴ van de *Tesjoewot Wehanhagot* over de aanraking van etenswaren door een seculiere hulp in huis, toont dat beide effecten – fysiek en geestelijk – van de Ruach Ra'a worden beschreven, waarbij de nadruk in zijn discours op de geestelijke effecten ligt (de centraliteit van onreinheid, het verhaal over het instituut voor jongens, en expliciete verwijzingen naar zonden en slechte gedachtes).

De fysieke effecten – ziekten en ongesteldheid – komen naar voren in dit responsum waarin verwezen wordt naar een oudere tekst waarin het af-

121 "שעל מאכלים ומשקים הרור שורה עליהם שיש לה חשק בהם כיון שנהנים מהם בני אדם והם בבחינת דבר שבקדושה שנהנים מהם בברכה ובהם תלוין חיי האדם, והרור רוצה לעשוק הקדושה וליהנות ממנה."

122 "בכל מה דיקרב בידיו כולו מסאבי בגין דשריא עליהו רוח מסאבא ועל דא לא יסב ב"נ מנוי לאלבשא ממאן דלא נטל ידיו. דהא אמשיך עליהו רוח מסאבא ואסתאב ואית ליה רשות להאי רוח מסאבא לשריא בכל אתר דאשכח רשימו מסטריה וע"ד לא יטול ב"נ ידו ממאן דלא נטל ידיו..."

123 "מהרח"ו בס' עולת תמיד (דף יג ע"ב, ובדפו"י דטו"ב ע"א) כתב כאשר מתעורר האדם משינתו תכף צריך ליטול ידיו קודם שיגע במלבושיו כלל..."

124 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 3.

geraden wordt om het voorwerp, waarmee de handenwassing wordt verricht (of waarschijnlijker: waarin het water werd opgevangen)¹²⁵ in de ochtend en na de maaltijd te gebruiken voor eten of drinken. In beide gevallen is sprake van overdracht van de Ruach Ra'a op het water waarmee de handen werden gewassen, van het water naar het voorwerp, en vervolgens van het voorwerp op eten of drinken dat in contact komt met het voorwerp. Dit leidt tot zwakte (*choelsjot* – חולשות) – waarmee waarschijnlijk lichamelijke zwakte bedoeld wordt,¹²⁶ of beide.¹²⁷ Het consumeren van dergelijke producten leidt volgens de *Tesjoewot Wehanhagot* tot slechte gedachten én ziektes.¹²⁸

Andere responsa van de *Tesjoewot Wehanhagot* laten dit vergelijkbare patroon zien, van een beschrijving van zowel geestelijke als fysiek effecten, hoewel de nadruk afwisselend op één van beide effecten – lichamelijke of geestelijke – lijkt te liggen.¹²⁹ Sommige teksten van deze auteur lijken de mening

125 Het water mocht immers niet op de grond gegoten worden omdat de Ruach Ra'a erop rust en mensen schade kan toebrengen.

126 Een responsum in V. 2, nr. 1 stelt op basis van een eerdere bron dat etenswaren die onder het bed staan – ook wanneer er aanwijsbaar geen negatieve effecten zijn voor degenen die het toch consumeren – zeer veel schade aanbrengen aan de ziel: “ואף אם נראה לכאורה בחוש שלא מזיק, מ”מ פוגם מאד”.

127 In weer een ander responsum van de auteur (V. 2, nr. 316) uit het corpus stelt hij dat de Gaon van Vilna zeer oppassend was i.v.m. Ruach Ra'a op eten dat onder het bed was gelegd. De Gaon “vreest zeer voor gevaar voor het lichaam en de ziel – “ואף לדעת הגר”א שאוסר בדיעבד, היינו שחושש מאד לסכנה לגוף ונפש”. Hieruit blijkt dus dat het om gevaar voor beide gaat: lichaam én ziel.

128 Dat de Ruach Ra'a óók ziektes kan veroorzaken (los dus van de negatieve geestelijke effecten) vindt men ook in een responsum in V. 4, nr. 186 – over het gebruik in bakkerijen van geopende eieren die overnacht hebben. De *Tesjoewot Wehanhagot* verwijst daar naar een responsum van een andere auteur uit het corpus en schrijft: En gevaar [als reden tot verbod] weegt zwaarder dan iets dat [ritueel gezien] verboden is, en het is moeilijk om hier lichter mee om te gaan in de praktijk. En in de responsa *Divré Jatsiv* ... is hij zeer streng inzake dit verbod [van een geopend ei dat overnacht heeft], en is bang dat mogelijk allerlei ziektes die tegenwoordig voorkomen – door onze vele zonden [veroorzaakt] – het resultaat zijn van de onoplettendheid t.a.v. dit gevaar [van de Ruach Ra'a].

”וחמירא סכנתא מאיסורא וקשה להקל, ובשו”ת דברי יציב מהגה”ק מקלויזנבורג זצ”ל (י”ד סי’ לא) מחמיר מאד באיסור זה וחושש שאולי כל מיני מחלות המצויות היום בעו”ה הן תולדה של אי זהירות בסכנה זו”.

129 Zie *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1 over de status van etenswaren die men aantast voordat men 's ochtends de handen wast, waar de auteur aanvankelijk de striktere mening ondersteunt over de consumptie van etenswaren die in contact zijn geweest met de Ruach Ra'a. Dit benadrukt de *Tesjoewot Wehanhagot* door te verwijzen naar zowel de Talmoed als de Zohar. De nadruk lijkt hier te liggen op het fysieke effecten van de Ruach Ra'a, gezien de centraliteit van het gevaarargument. *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 4 (over etenswaren ed. die door de badkamer naar de ijskast worden gebracht, op een soort uitbouw/balkon) laat een gemengd beeld zien, zonder dat de nadruk expliciet op één van beide effecten ligt (hoewel

wassen. Het responsum begint vanuit een benadering die vooral de Ruach Ra'a als geestelijk verschijnsel ziet. Vandaar dat de auteur benadrukt dat de vrouw haar eigen melk niet direct aanraakt, hetgeen echter de overdracht van de Ruach Ra'a op de melk in haar borst niet verhindert. Waarom zou ze anders haar handen moeten wassen? In het antwoord van de auteur zelf en dat van de eerste twee collega-rabbijnen speelt het wel of niet aanraken van het eten door de vrouw dan ook geen rol. De overdracht vindt dan ook niet in directe fysieke wijze plaats, maar op een meer subtiële wijze waarin fysieke aanraking een ondergeschikte rol speelt.

In het antwoord van de derde rabbijn wordt fysieke aanraking geïntroduceerd, vandaar de vermaning dat de vrouw niet aan de opening van haar tepel komt, zonder eerst de handen gewassen te hebben. Hier speelt directe fysieke overdracht dus een rol, zoals dat ook waarneembaar is in het vierde antwoord van een collega-rabbijn aan de auteur.

Deze laatste rabbijn laat het antwoord op de vraag immers afhangen van het feit of de vrouw haar eigen lichaamsopeningen of die van haar kind aanraakt. Wanneer zij zeker weet dat ze hiervoor op zal passen, dan hoeft ze haar handen niet te wassen. Pas wanneer ze dan definitief opstaat in de ochtend dan moet de vrouw haar handen wassen. Dat het bij deze laatste rabbijn niet alleen om overdracht via fysiek contact gaat, maar ook om fysieke effecten, blijkt duidelijk uit het gebruik van de woorden 'gevaar' (סכנה) en 'angst' (חשש) wanneer over het aanraken van de lichaamsopeningen wordt gesproken.¹³³

Dat echter ook geestelijke effecten door de auteur worden meegenomen, blijkt uit het feit dat hij de lezer opmerkzaam maakt op de mening van sommige rabbijnen die vinden dat men de handen van zeer jonge kinderen ook moet wassen – zelfs als deze nog in de wieg liggen. Feitelijk zou de vrouw dus volgens deze mening ook de handen van haar jonge kind moeten wassen. De reden hiervoor is dat ze hierdoor 'zullen opgroeien in reinheid (טהרה)'. De bedoeling is hier niet alleen dat de dagelijkse wassing van de handen hen van de Ruach Ra'a zuivert, maar veel meer het effect op langer termijn: het vasthouden van een staat van reinheid, en niet ten prooi vallen aan de krachten van het kwaad, voorgesteld door onreinheid. Zoals de *Tsiets Eliëzer* in een responsum¹³⁴ uit het corpus deze passage uitlegt: "Zodat zelfs niet de minst geringe aanwezigheid van de Ruach Ra'a op hem zal zijn, en hij in heiligheid en reinheid zal opgroeien...".¹³⁵

Een andere aanwijzing voor het feit dat de auteur vooral een geestelijk verklaringsmodel gebruikt voor de aard en effecten van de Ruach Ra'a is dat hij ons, via het schrijven van een collega-rabbijn op de hoogte stelt van de

¹³⁴ וכיון דיש חשש שתיגע בפה בחוטם באזניים או מעינים, שיש בזה סכנה... ומה גם שיש חשש שתיגע בכל האברים הנ"ל של התינוק...".

¹³⁴ *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2.

¹³⁵ "שלא יהא עליו שום משהו דמשהו של ר"ר ויגדל בקדושה ובטהרה...".

opmerkelijke mondelinge traditie van de Gaon van Vilna (1720–1797) inzake de Ruach Ra'a. Volgens deze historisch niet onomstreden traditie (hieronder nog nader behandeld) worden de schadelijke effecten van de Ruach Ra'a in de ochtend geheel teniet gedaan¹³⁶ door het martelaarschap van de proseliet Awraham ben Awraham Pototski (1700–1749, ook wel Potocki) in de 18^e eeuw. Deze tot het Jodendom toegetrede edelman werd door de katholieke kerk op de brandstapel gebracht. En waar deze collega-rabbin zelf over deze mondelinge traditie zegt: “en deze woorden zijn wonderbaarlijk en hebben verdere uitleg nodig...”,¹³⁷ lijkt de *Riwawot Efraim* niet bij voorbaat afwijzend te staan tegenover de traditie dat schadelijke effecten van de Ruach Ra'a teniet worden gedaan door het martelaarschap van Potocki.

5.4 *Atypische teksten uit het corpus: theorie en remedies*

Behalve de hierboven aangegeven vier typen, is er in enkele responsa van het corpus sprake van atypische theorievorming over de aard en oorzaak van de Ruach Ra'a en haar effecten te vinden. In sommige gevallen worden ook mogelijkheden tot bescherming tegen de Ruach Ra'a gegeven. Hieronder zullen enkele voorbeelden besproken worden.

5.4.1 ‘Synthese’ tussen Ruach Ra'a en de moderne wetenschap *Chemdat Tzvi*

Een opmerkelijk responsum in deze categorie is dat van de *Chemdat Tzvi*.¹³⁸ Deze auteur is enerzijds het meest vérgaand in het bieden van een wetenschappelijke verklaring voor de Ruach Ra'a en demonen, maar tegelijkertijd gebruikt hij dit om het paradigma uit de klassieke teksten te bevestigen. Door zijn synthese worden de effecten dan ook vooral in fysieke zin beschreven, zoals dat ook in wetenschappelijke benaderingen gebeurt. Het is een wat langer citaat, maar interessant genoeg om dit bijna geheel hier weer te geven. De *Chemdat Tzvi* brengt een Talmoedische passage uit bBerachot 6a,¹³⁹ waarin staat dat het menselijke oog de vele schadelijke wezens (מזיקין) om hem heen niet kan zien, omdat de mens anders zou bezwijken:

En in onze tijd... nu enkele van de geheimen van de natuur en de wetenschap onthuld zijn, kan het oog door allerlei wetenschappelijke apparaten veel zien – zelfs van de ene kant van de wereld naar de andere,

136 Dus niet alleen verzwakt, maar geheel gestopt:

”שמעת שהגר”ף פוטוצקי מסר נפשו על קדוש השם נפסק הרוח רעה של שחרית”.

137 “והדברים נפלאים וצריכים ביאור”.

138 *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2.

139 bBerachot 6a: Abba Benjamin zegt: ‘Als het oog de macht had om ze te zien, dan kon geen schepsel stand houden tegen de schadedemonen’ [מזיקין].

en ook horen. Nu is het ook mogelijk om de schadelijke wezens te zien; bacteriën, bacillen en ook virussen etc. die de lucht vullen. En ook kan men zien hoe vervuild de lucht is en hoe dit de gezondheid van de mens in gevaar brengt. En 'zij omringen ons werkelijk als een greppel een stekheuveltje' [citaat uit bBerachot6a], d.w.z. dat ze de mens altijd en overal omringen. En H.K.B.H.¹⁴⁰ in Zijn grote erbarmen en liefde heeft dit voor de mens verborgen gehouden, en heeft het gezonde menselijke lichaam kracht gegeven om deze schadelijke bacteriën verre te houden en zich daartegen te beschermen.

De *Chemdat Tzvi* vervolgt op deze (semi-)wetenschappelijke manier met zijn uitleg van de Talmoedische passage bBerachot 6a over demonen.¹⁴¹ De 'drukte' tijdens de openbare Kallah-lezingen¹⁴² verbindt hij met de toegenomen concentratie aan schadelijke bacteriën wanneer veel mensen samen zijn, de pijn in de knieën met toegenomen concentraties bacteriën die een teken zijn van ziekte. Ook het slijten van de kleren van de geleerden, wordt uitgelegd als het gebrek aan schone lucht en hygiëne, waardoor schimmels ontstaan die textiel en huid aantasten. Dit alles heet bij de rabbijnen 'mazikien' (letterlijk: schadelijke wezens), demonen.

Ook het boze oog verklaart hij (semi-)wetenschappelijk door te verwijzen naar hypnose waardoor men invloed op anderen kan uitoefenen. De Ruach Ra'a die onder het bed zou rusten, wordt veroorzaakt doordat het daar donker, bedompt, en verontreinigd is; en daarom bederft eten dat daar ligt sneller. In rabbijnse taal: 'de mazikien heersen daar'. De *Chemdat Tzvi* vervolgt met het uitleggen van vermaningen voor gevaar in de rabbijnse literatuur, die hij allemaal rationeel verklaart. Opzienbarend is zijn conclusie dat 'we daarom niet kunnen zeggen dat er in onze tijd geen tovenarij en schadelijke wezens /demonen [mazikien] bestaan'. Daarom bestaat de Ruach Ra'a ook, hoewel de auteur een rechtlijnig streng standpunt inneemt.

Het gebruik van wetenschappelijke inzichten leidt hier nu juist tot een bevestiging van het bestaan van demonen en de Ruach Ra'a, en niet tot de conclusie dat de Ruach Ra'a tot een pre-wetenschappelijk verleden behoort. Een conclusie die sommige Middeleeuwse rabbijnen nu juist wel weer huldigden, zoals in hoofdstuk 6 wordt betoogd (6.2.3). Voor de *Chemdat Tzvi* zijn de effecten dus vooral fysiek, hetgeen logisch is gezien zijn synthese tussen wetenschap en het traditionele paradigma.

140 HAKADOSJ BAROECH HOE, de HEILIGE Hij zij geprezen.

141 Ibid.: Raba zegt: Het volle gevoel bij Kalla [lessen] komt door hen. Vermoeidheid van de knieën komt van hen. De slijtage aan de kleren van de geleerden komt doordat ze er tegen aan schuren. Benen die tegen elkaar slaan komt van hen.

142 Kallah lezingen verwijst naar de reeks lezingen die Talmoed-studenten in de Babylonische periode bezochten tijdens de maanden Elul en Adar.

Twee responsa uit het corpus – de *Sjeilat Sjelomo* en de *Riwawot Efraïm* – poseren een opmerkelijke theorie. Het gaat hier niet om een effect van de Ruach Ra'a op de mens, maar van de mens op de Ruach Ra'a. Het responsum¹⁴³ van de *Sjeilat Sjelomo* gaat in op de vraag waar de wassing voor de Ruach Ra'a moet plaatsvinden, gezien het kabbalistische verbod om vier el te lopen zonder de handen te hebben gewassen. Vandaar dat men dan idealiter de handen wast terwijl men nog in bed is, met het water dat men de avond tevoren heeft klaargezet.¹⁴⁴ Aviner brengt de lichtere meningen uit de rabbijnse literatuur, maar voegt daar een mondelinge traditie aan toe, uit naam van de Gaon van Vilna, overgeleverd is naar rabbijnen uit deze tijd (Sjlomo Zalman Auerbach):

Er is een mondelinge overlevering van de Gaon van Vilna, dat nadat de Christenen de proseliet Awraham ben Awraham Pototski¹⁴⁵ – Graaf Pototski – op de brandstapel [in vlammen] verbranden, de kracht van de Geest van de Onreinheid¹⁴⁶ verminderde. Een wonderlijke zaak. Maar ook HRH" G Sjlomo Zalman Auerbach [1910–1995] overleverde dit zo, dat vanaf die tijd de Ruach Ra'a zwakker werd. De betekenis hiervan is niet dat dat men de wetten uit de Talmoed over de Ruach Ra'a gaat verwerpen, maar enkel de verzwareningen, te vinden in de Zohar...¹⁴⁷

143 *Sjeilat Sjelomo*, V. 3, nr. 2.

144 Een andere oplossing die men in teksten aantreft is het laten brengen van water door een ander persoon. Ten aanzien hiervan stelt de Zohar dat de persoon die het water brengt zelf eerst zijn handen gewassen moet hebben, onder verwijzing naar het reinigingsritueel van de Rode Koe waarbij 'de reine over de onreine' het reinigingswater spat, zie Num. 19.

145 Volgens de overlevering zou deze Poolse edelman zijn overgegaan tot het Jodendom en een groot geleerde zijn geworden. Hij werd aangegeven bij de overheid en voor de keuze gesteld om het Jodendom weer af te zweren, en terug te keren naar het Christendom, of de martelaarsdood te sterven. Awraham ben Awraham Pototski koos voor het laatste. Over de historische werkelijkheid van deze personage en zijn martelaarschap dat zich in 1749 zou hebben voorgedaan, bestaan verschillende meningen in de wetenschappelijke wereld. Zie hierover bijv.: J. Prouser, *Noble Soul: The Life And Legend Of The Vilna Ger Tzedek Count Walenty Potocki* (2005); M. Teter, 'The Legend of Ger Zedek of Wilno as Polemic and Reassurance,' *AJS Review* 29, nr. 2 (2005), p. 237–263.

146 In sommige teksten worden Ruach HaTumah en Ruach Ra'a door elkaar gebruikt.

147 *Sjeilat Sjelomo*, V. 3, nr. 2. Aviner verwijst hier naar een 'kuntres' (boekje) waarin rabbijn J. Nebenzahl deze traditie vermeldt. Een meer recente geschreven bron hiervoor is de uitgave van de *Misjna Beroera* met glossen van J. Nebenzahl, *be-Jitschak Jikaré*, waar bij de wetten van het handenwassen het volgende staat: "אדם" (הרש"ז אורבך) זללה"ה שמע מהרב דוד בהר"ן זצ"ל, שמסורת מהגר"א שמאז שנשרף על קדוש

De Ruach Ra'a is hier een negatieve metafysische kracht geworden die echter door grote geestelijke daden is te beïnvloeden – *Kiddoesj Hasjem* (martelaarschap) – waardoor men diens kracht laat afnemen. Het wonderlijke van dit verhaal is tevens dat deze verzwakking door het martelaarschap van deze ene persoon, een blijvende invloed op latere generaties zou hebben.¹⁴⁸ Dit zelfde geestelijk-metafysische effect van het martelaarschap van Graaf Pototski/Potocki op de Ruach Ra'a, vindt men tevens terug in het object-gerichte responsum van de *Riwawot Efraïm* uit hoofdstuk 4 (categorie lichaam, 4.3.7).¹⁴⁹ Hij brengt deze overlevering in zijn responsa en verwijst naar een brief van een collega-rabbin, Jechiël Zilberberg, waarin deze overlevering geciteerd wordt:

...en overigens heb ik [=r. Jechiël Zilberberg] gehoord van de hooggeleerde rabbin Abraham J. Zelnick – Moge God hem in leven houden en beschermen – die het gehoord heeft van zijn vader Z"l, dat er een overlevering is van de GR"A – het aandenken van de rechtvaardige zij tot zegen – dat vanaf het moment dat de Graaf Pototski zijn leven gaf ter heiliging van de Godsnaam – de Ruach Ra'a van de ochtend gestopt is. En deze woorden zijn wonderbaarlijk en hebben verdere uitleg nodig...¹⁵⁰

Ook in andere gevallen leidt een object-gericht, mystiek-magisch discours tot een andere uitkomst dan men op het eerste gezicht zou verwachten. Enkele responsa in het corpus die vanuit dit discours redeneren, stellen dat de Ruach Ra'a (tijdelijk) op een afstand te houden is, door het uitspreken van gebeden of het leren van Tora. Juist een meer magisch-mystiek perspectief leidt hier tot meer controle over de Ruach Ra'a, door middel van gebeden en Tora-leren. Want wie smeekgebeden¹⁵¹ (*selichot*) uitspreekt of Tora-leert¹⁵² vóór het ochtendgloren, en gedurende de nacht, voor de dage-

השם גר הצדק ר' אברהם בן אברהם הגרף פוטוצקי, בטלה הרוח הרעה על הידים. ופירש אדמו"ר זללה"ה, דהיינו, רק לענין דברים שמקורם מהזוהר, ולא לגבי דברים הנמצאים בגמרא. כגון דאין צריך להקפיד שלא ילך ד' אמות קודם הנטילה, דמקורו מהזוהר ולא מדינא דגמרא.

148 Overigens doet dit argument uit het verhaal/de legende rond graaf Potocki, die in 1749 in Vilna op de brandstapel zou zijn gestorven enigszins denken aan christelijke motieven waarin de kruisiging van Jezus een reinigende werking heeft.

149 V. 4, nr. 252.

150 "אגב שמעתי מפי הרב הגאון ר' אברהם י. זלוניק הי"ו ששמע מאביו ז"ל שיש קבלה מהגר"א זצ"ל שמעת שהגר"ף פוטוצקי מסר נפשו על קדוש השם נפסק הרוח רעה של שחרית והדברים נפלאים וצריכים ביאור".

151 Speciale gebeden die o.a. op vastendagen en voor de Hoge Feestdagen worden uitgesproken vóór de reguliere ochtendgebeden.

152 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 2. Hier adviseert de auteur dat wanneer iemand wisselt van Tora-leren (vóór het aanbreken van de dag), naar het uitspreken van

raad zijn handen waste – die hoeft bij het ochtendgloren niet te stoppen om zijn handen opnieuw te wassen. Om zo rekening te houden met de mening die stelt dat de Ruach Ra'a met het ochtendgloren opnieuw op de handen rust. Omdat hij bezig is met het heilige krijgt de Ruach Ra'a geen kans om nogmaals op de handen te rusten.¹⁵³

Tot slot zijn er enkele responsa uit het corpus die op diverse wijze gebruik maken van de uitspraak van de kabbalist Sjalom Sjarabi (RaSJaSJ; Jemen 18e eeuw),¹⁵⁴ dat degene die op middernacht wakker is, en de ochtendzegeningen uit de liturgie uitspreekt en Tora leert, op hem rust geen Ruach Ra'a – zelfs niet als hij daarna gaat slapen tot de ochtend. Dit magisch-mystieke discours geeft paradoxaal genoeg het individu dus enige zeggenschap terug over zijn eigen lichaam: wie de juiste kennis heeft, weet wat hij moet doen om de Ruach Ra'a te beheersen. Daarnaast vindt men enkele responsa met een uitgesproken magisch karakter, waarbij de suggestie lijkt dat de Ruach Ra' a door magie te beheersen is. De meest uitgesproken voorbeelden zijn een responsum van de *Jabia Omer*¹⁵⁵ en één van de *Ateret Paz*.¹⁵⁶ De *Jabia Omer* staat het gebruik van amuletten toe op Sjabbat en het gebruik van wijnruit tegen het 'boze oog', en de *Ateret Paz* staat een magisch waterritueel¹⁵⁷ toe dat iemand moet genezen van tovenarij. De *Ateret Paz* benadrukt wel dat hij het ritueel toestaat omdat het in eerdere rabbijnse bronnen wordt gebruikt en dat het leren van Tora en het leggen van tefillien ook beschermend werken en de voorkeur hebben.¹⁵⁸

het reguliere ochtendgebed, hij opnieuw de handen 3 x wast.

153 Ibid., ibid en in ibid., V. 1, nr. 4.

154 Voornamelijk in: *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 2; ibid., V. 5 OH, nr. 1; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1, 6, 9, 10; ibid, V. 1 (JD), nr. 3.

155 *Jabia Omer*, V. 8 OH, nr. 37.

156 *Ateret Paz*, V. 1, dl. B, JD, nr. 2.

157 Hij beschrijft dat men iemand die door tovenarij is geschaad, langs de zee of een rivier moet laten lopen (begin van par. 4, ענף ד). Verder in het responsum wordt duidelijk dat werkelijk fysiek contact met het water nodig is, hoewel ook de aanwezigheid van het water zélf beschermend kan zijn in sommige gevallen: "ובאשר שאל מעכ"ת שליט"א, כי יש במקומכם יהודי יקר הי"ו אשר בכל עת אינו חש בטוב, וחוששים בני משפחתו כי פגעו בו בצעירותו ע"י לחש וכישוף, עוד בהיותם בחו"ל, רח"ל. ושמעו דכדי לבטל הכישוף, טוב שיעבירוהו על הים או על מקום נהרות מים, ושואל כת"ה, אם יש ממש בדברים אלו אשר שמעו, ואם יש לזה מקור ואחיזה בדברי רבותינו ז"ל." Anderzijds stelt hij: "אלא מבואר דבעינן שיגע במים עצמם ללא שום חוצץ, וכמתבאר להדיא מדברי ספר חסידים הנ"ל (סי' תשמד), ומדברי רבינו החיד"א."

158 Zie de vorige noot met daarin de verwijzing naar *Sefer Chassidim* en de *ChiDaH*. Over Tora en tefillien:

"הרי דתורת ה' תמימה משיבת נפש, ואגוני מגנא ואצולי מצלא על העוסקים והעמלים בה. והוי מים חיים וזכים לבטל ולהעביר כל רוח טומאה, וכדאמרו חז"ל (בב"ק יז ע"א) אין מים אלא תורה. ואמרין נמי בתנא דבי אליהו רבה (פרק יח) כל העוסק בתורה, אינו רואה מידת פורענות בין בעוה"ז, בין לימות בן דוד, בין לעוה"ב. וראה גם במדרש רבה (דברים פ"ד ד) מאי "אם שמור

Dit hoofdstuk ving aan met het probleem hoe sommige Talmoedische regels opgevat moeten worden: als gedragsregels waaraan pre-moderne wetenschappelijke kennis aan ten grondslag ligt, of als geopenbaarde kennis? Dit onderscheid is relevant met betrekking tot de vraag of deze voorschriften aan verandering onderhevig zijn. Een kennisparadigma dat erkent dat de Talmoedische rabbijnen gebruik maakten van observaties en kennis uit de eigen tijd, is eerder geneigd om de veranderlijke natuur van dergelijke regels te accepteren dan één die geopenbaarde kennis als bron van deze voorschriften ziet. Beide kennis paradigmata – de regels veranderen mettertijd en de onveranderlijkheid van geopenbaarde kennis – werken door in het corpus over de Ruach Ra'a.

Veel responsa uit het corpus gaan echter niet in op de exacte aard en effecten van de Ruach Ra'a, of doen dit slechts in impliciete termen, hetgeen mogelijk een reactie vormt op de spanning die harde uitspraken over de fysieke wereld in de moderne tijd kunnen opleveren. In de responsa van het corpus die dat wel doen, worden verschillende verklaringsmodellen gehanteerd die de oorsprong en aard van de Ruach Ra'a verklaren en haar effecten op de mens. De Ruach Ra'a ontstaat meestal als restproduct van iets heiligs, als residu van het heilige dat verdwenen is, waarbij negatieve geestelijke krachten zich aan dit residu hechten. Haar effecten van de Ruach Ra'a zijn toe te schrijven aan een vorm van contacttheorie, een theorie die volgens de antropoloog Frazer ook veel magische verschijnselen verklaart. Sommige teksten hantieren met betrekking tot deze effecten een fysiek verklaringsmodel, andere een geestelijk – sommige auteurs combineren beide samen. Van zelfstandige theorievorming is in het corpus echter vrijwel geen sprake, en ook wordt – met uitzondering van één auteur – geen synthese aangebracht tussen de moderne wetenschap en de verklaringsmodellen. Dit is met name opmerkelijk waar men een fysiek verklaringsmodel hanteert met fysieke effecten.

De meeste responsa in het corpus – voornamelijk die responsa welke binnen de thematische indeling vallen, zoals in hoofdstuk 4 uitvoerig uiteengezet – lijken een bemiddelende rol te spelen tussen de meer mystieke teksten over de Ruach Ra'a en de exoterische, halachische teksten. De meer mystiek geörienteerde auteurs van het corpus komen tot meer gespiritualiseerde verklaringsmodellen enerzijds, al beperken de effecten voor hun zich

תשמרון" אמר הקב"ה אם שמרתם דברי תורה אני משמר אתכם מן המזיקין. יעו"ש. וע"ש עוד כיו"ב דזכות לימוד התורה הקדושה ושמירת מצוותיה אגוני מגנא ואצולי מצלא לשמור את האדם מן המזיקין וכל כיו"ב. ע"ש.

וגם עתה ראיתי בס"ד כיו"ב בדברי הגאון רבי חיים פלאג'י בס' נפש כל חי (מערכת כ אות טו) En: שכתב וז"ל: ע"י מצות תפילין ניצולים מכישוף...".

niet tot het geestelijke domein. Vaak veronderstellen zij fysieke effecten — die zijn gedacht vanuit een object-gerichte benadering, eventueel gecombineerd met geestelijke. De *Jitschak Jeranen* incorporeert hierbij in hoge mate het mystieke paradigma in zijn responsa, en probeert zo veel mogelijk een synthese tot stand te brengen tussen Talmoed en mystiek. In enkele gevallen kan men echter waarnemen dat juist een meer mystiek-magisch paradigma tot een minder strenge houding ten aanzien van de Ruach Ra'a leidt. Omdat de mens meer invloed kan uitoefenen op de Ruach Ra'a door de juiste handelingen en regels te volgen die de situatie beheersbaar maken. Enkele niet-paradigmatische teksten beschreven nog opmerkelijker observaties ten aanzien van de effecten en aard van de Ruach Ra'a. Deze zou door een eenmalige daad van martelaarschap in de 18^e eeuw, verdwenen of verminderd zou zijn. Ook in dit extreme voorbeeld heeft de mens invloed op de Ruach Ra'a door het martelaarschap.

Er is echter geen modern wetenschappelijk kennismodel waarin de Ruach Ra'a als veroorzaker van bepaalde fysieke effecten zou passen. Zelfs in dat ene geval van de *Chemdat Tzvi*, leidt de koppeling tussen een moderner paradigma en de klassieke theorieën niet tot een vervanging van het 'oude' geopenbaarde kennis-paradigma door het nieuwe, veelal aan wetenschappelijk onderzoek onderworpen paradigma. Veel vragen in de responsa uit het corpus zouden mogelijk overbodig zijn geworden, indien er naar moderne inzichten geen redenen zijn om de desbetreffende situaties als gevaarlijk — een vaak terugkerende term in het discours van de responsa (סכנה of סכנתא)¹⁵⁹ — of als schadelijk voor de gezondheid te bestempelen. De poging om de modernere inzichten over de rol van bacteriën en virussen (het hygiëne-paradigma) als ziekteverwekkers te combineren met wat er over de Ruach Ra'a in de traditionele teksten staat — zoals de *Chemdat Tzvi* expliciet probeert te doen en anderen impliciet¹⁶⁰ — houdt intellectueel moeilijke stand. Het biedt

159 Zie bijv. *Simchat Kohen*, V. 1 OH, nr. 6; *Afarkesta deAniya*, V. 1, nr. 133; *Divré Jatsiv* JD, nr. 31, *Tsiets Eliëzer* V. 7, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9; *Misjne Halachot*, V. 12, nr. 22.

160 In de observaties dat zout, suiker en azijn helpen tegen de Ruach Ra'a speelt mogelijk mee dat deze een conserverende werking hebben en de groei van bacteriën afremmen. Impliciet wordt een hygiënisch verklaringsmodel ook gesuggereerd in de responsa in het corpus die stellen dat het afwassen van etenswaren helpt om te reinigen van de Ruach Ra'a en weer geschikt te maken voor consumptie (zie bijv. *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 3). Ook de stelling dat zelfs een gewone wassing van de handen uit hygiënisch oogpunt na het opstaan 's ochtends een verzwakkende werking heeft op de Ruach Ra'a en dat men daarom brood, gekocht bij een bakker met seculiere werknemers, wel mag eten, lijkt een zelfde paradigma te suggereren (zoals in *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1). Ook de responsa over het industriële gebruik van gepelde eieren en uien die bewerkt zijn in de levensmiddelenindustrie, lijken te suggereren dat de condities waaronder deze waren bereid worden bederft uitsluiten (bijv. pasteurisatie en vriesdroogmethode). Al deze argumenten worden vrijwel altijd echter als a posteriori-argumenten gezien.

namelijk geen verklaring voor de specifieke uitvoering van het ritueel van het handenwassen (3 × wassen en afwisselend rechts-links), en de specifieke beschrijvingen in de Talmoedteksten zelf: onder het bed rust de Ruach Ra'a op etenswaren en drinken zelfs als deze afgesloten zijn. En op ei, ui en knoflook die gepeld overnachten rust de Ruach Ra'a – zelfs als ze ingepakt zijn en afgesloten. Deze uitgangspunten worden in het corpus vrijwel ongewijzigd teruggevonden bij de auteurs, zeker vanuit de a-priori positie bekeken.

Ook de gereserveerde houding in het corpus ten aanzien van het wassen van de handen in een moderne toiletruimte 's ochtends of voor de maaltijd, of de vraag of enkel het betreden van een toiletruimte genoeg is om de handen te wassen – valt niet goed te verklaren vanuit een modern hygiënisch paradigma. Aan de andere kant weerspiegelt de nadruk op het handenwassen aan sich of van etenswaren die met de Ruach Ra'a in contact zijn gekomen,¹⁶¹ en de meer coulante houding tegenover etenswaren die in afgesloten of bedekte toestand de toiletruimte (of andere ruimtes) zijn binnengebracht,¹⁶² mogelijk een meer hygiënisch paradigma vanuit modern oogpunt. Ook is er een spiritualisering van het begrip 'vuil' (זוהמה) aanwijsbaar, die mogelijk ook ingegeven is door het internaliseren van een modern paradigma van hygiëne.

De nadruk op het 3 × wassen van de handen in bepaalde situaties¹⁶³ of het 3 × afspoelen van etenswaren¹⁶⁴ die met de Ruach Ra'a in aanraking zijn

161 Zie bijv. *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 3 die een vernieuwend inzicht geeft dat wat men vroeger bereikte met 3 × afspoelen met water, nu ook bereikt kan worden met afspoelen onder de kraan omdat het stromend – en dus continu vers – water is: "ובדיעבד אין דעתי להחמיר לאסור המאכל אפילו בשומר תורה שנגע דהא מסיק במ"ב דאין לאסור המאכל אלא ידיחנו ג"פ. והיינו במים מחולפים [עין בשו"ע סימן ד' סעיף י"ב ובמ"ב ס"ק כ"ה], ומברז מים ממילא מחולפין, ומהאי טעמא מנהג נאה ויאה בכל אוכל כשחפשיים נוגעין בו בלי נטילה להדיחו יפה יפה ויועיל גם לחשש זה."

162 *Tsiets Eliëzer*, V. 14, nr. 2; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A OH, nr. 10 (inzake etenswaren en drinken op een begraafplaats).

163 Zie bijv. *Minchat Jitschak*, V. 5, nr. 96; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1: "אם נגע בו: 1. אין נגע בו: 1. איש או אשה יהודים שלא נטלו בבוקר ידיים ג"פ לסרוגין". *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, nr. 4; *ibid.*, V. 2, nr. 1 waarin de auteur o.a. ingaat op de manier van het handen wassen na het bezoek aan het toilet: moet het wél of niet gebeuren met een handenwasbeker, en moet men 1 × of 3 × de handen wassen; zie ook *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2 over de vraag wat iemand moet doen die alleen zijn handen in de wc-ruimte doet, maar niet met zijn hele lichaam naar binnen gaat; zie ook *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5 over etenswaren die een badkamer of toiletruimte zijn neergelegd, waarin de auteur ingaat op het aantal keren dat men de handen moet wassen na een bezoek aan het toilet of een badkamer (en/of het gebruik hiervan).

164 Bijv. *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5: "דהיכא דאפשר להדיח האוכלין ידיחם ג"פ"; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 3.

226 gekomen en de nadruk op het exact uitvoeren¹⁶⁵ van het ritueel op de voorgeschreven wijze, laat daarentegen weer een meer magisch-mystiek paradigma zien.

De meer religieuze remedies – gebeden opzeggen en Tora-leren in de vroege ochtend als tijdelijke bescherming tegen de Ruach Ra'a¹⁶⁶ en de vraag of het uitvoeren van een religieus gebod beschermt (etenswaren waarop de Ruach Ra'a rust in een Sjabbatmaaltijd gebruiken) – passen in een discours die de oorspronkelijke magisch-demonische tendensen van de Ruach Ra'a probeert af te zwakken en tracht te incorporeren in een religieus model. Hoewel het uitvoeren van een ritueel met het doel om een bepaalde kracht te neutraliseren een magisch karakter kent. De verschillende remedies worden soms door elkaar heen bij de auteurs gevonden.

165 Zie bijv. *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 1:

”ובדיעבד אין דעתי להחמיר לאסור המאכל אפילו בשומר תורה שנגע דהא מסיק במ”ב דאין לאסור המאכל אלא ידיחנו ג”פ. והיינו במים מחולפים [עין בשו”ע סימן ד’ סעיף י”ב ובמ”ב ס”ק כ”ה], ומברז מים ממילא מחולפין, ומהאי טעמא מנהג נאה ויאה בכל אוכל כשחפשיים נוגעין בו בלי נטילה להדיחו יפה יפה ויועיל גם לחשש זה.”

166 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 2.

Hoofdstuk 6

De theologieën van het corpus

Dit hoofdstuk verkent de manier waarop auteurs in het corpus over de Ruach Ra'a met hun teksten omgaan en onderzoekt de impliciete theologische stellingname daarin. Een halachist wordt immers niet altijd geleid door bewuste keuzes die hij maakt uit de teksten die hem ter beschikking staan, in het toekennen van het gewicht aan een afzonderlijke tekst in het discours, en in de conclusies die hij hieruit uiteindelijk trekt. Individuele motieven en meta-halachische factoren waarvan auteurs zich niet per se bewust zijn, worden in het moderne onderzoek aangewezen als belangrijke factoren in de halachische literatuur. Ten aanzien van de teksten van het corpus had men dus ook andere benaderingen kunnen kiezen, die tot andere conclusies leiden. Is er een theologische¹ oriëntatie te ontdekken in de gemaakte keuzes?

Daarnaast is het tevens gerechtvaardigd om over een 'algemene theologie' van het corpus te spreken, gezien sommige expliciet theologische

- 1 De term 'theologie' – hoewel controversieel met name binnen het orthodoxe Jodendom – wordt in de beschrijving van het Jodendom en haar verschillende stromingen gebruikt door tal van auteurs in wetenschappelijke publicaties, zoals o.a.: L. Jacobs, *A Jewish Theology*; S. B. Lubarsky e.a., *Jewish Theology and Process Thought*; N. Gillman *Doing Jewish Theology: God, Torah & Israel in Modern Judaism*; J. Neusner, *Understanding Jewish Theology: Classical Issues and Modern Perspectives*; B. L. Sherwin, *Faith Finding Meaning: A Theology of Judaism*; E. N. Dorff e.a., *Contemporary Jewish Theology: A Reader*; M. Fishbane, *Sacred Attunement: A Jewish Theology*; B.Z. Bokser, *Judaism and Modern Man: Essays in Jewish Theology*; E. B. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*; D. Hartman, *Love and Terror in the God Encounter: The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*; M. Seidler, *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. The Great Rabbi Loew of Prague*; D. Halivni, *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*; M. Schleicher, *A Theology of Redemption: An Analysis of the Thirteen Tales in Rabbi Nahman of Bratslav's Sippurey Ma'asiyot*; S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*; M. Ben-Horin, *Transnature's God: Studies in Mordecai M. Kaplan's Theology*; S. Kajewski e.a., *Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*.

uitspraken die door de rituelen rond de Ruach Ra'a worden bevestigd: het bestaan van de ziel, een voorafbeelding van de Opstanding in de Messiaanse tijd (de *Techijat haMetiem*) door de dagelijkse migratie van de ziel tijdens de slaap en de terugkeer in het lichaam bij het opstaan; het verschil tussen Joden en niet-Joden uitgelegd als spirituele uitverkiezing. Deze theologische overtuigingen zijn bovendien ingebed in de bestaande liturgie – in gebeden als *Modé Anie*, *Elohaj Nesjama*,² en de *Amidah* waarvan de tweede zegening *Mechajé haMetiem* – ‘die de doden doet herleven’ – expliciet over de Opstanding gaat.

Hieronder wordt eerst het theoretische kader gegeven (6.1), vervolgens de omgang beschreven van de auteurs in het corpus met de verschillende paradigmata uit de rabbijnse literatuur over de Ruach Ra'a (6.2), en doorwerking van de moderne technologie en wetenschap in het corpus (6.3).

6.1 Theoretisch kader

De theologische dimensie in de manier van omgang in het corpus met rabbijnse teksten krijgt een extra betekenis, wanneer die beschouwd wordt binnen de context van het naoorlogse orthodoxe Jodendom. Hoewel tekststudie van oudsher een zeer belangrijke pijler was van het rabbijnse Jodendom, valt er een belangrijke nieuwe tendens waar te nemen in de naoorlogse periode, zoals Chaïm Soloveitchik³ en M. Friedman⁴ betogen. Beiden zien een trend waarin de geleefde rituelen, praktijken en gebruiken ondergeschikt raken aan de teksten. Dit proces is het gevolg van een discontinuïteit in de traditie zelf, omdat de ‘oude wereld’ en haar specifieke manier van kennisoverdracht via het geleefde leven verdween ten gevolge van de Sjoa, migratie en de ontmoeting met de moderne wereld. De centraliteit en autoriteit van de tekst is in deze visie een op kunstmatige wijze opnieuw creëren van de traditie, nadat deze in haar natuurlijke vorm afgebroken werd. In dit proces is een belangrijke rol weggelegd voor twee prominente rabbijnen: Rabbi Israël Meir Kagan (1838–1933) en de *Chazon Iesj* (Jesjaja Karelits, 1878–1953).⁵

2 Zie o.a. M. J. H. M. Poorthuis, boek *Identität durch Gebet: 'Gott, die Seele und der Leib : Kernfragen religiöser Anthropologie im Spiegel eines jüdischen Morgenbetes'* (A. Gerhards ed., 2003), p. 413–428.

3 Ch. Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition* 28 (1994), p. 64–130.

4 M. Friedman, 'Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra Orthodox Judaism', in: *Judaism From Within and Without: Anthropological Perspectives* (1987), p. 235–255.

5 Zie Bar-On, *haChazon Iesj* (2011), p. 460–469. Bar-On nuanceert de bevindingen van Friedman en Soloveitchik met betrekking tot de *Chazon Iesj* – diens wantrouwen de houding t.o.v. de minhag (gewoonte) als bron van halacha ziet Bar-On in de

This dual tradition of the intellectual and the mimetic, law as taught and law as practiced, which stretched back for centuries, begins to break down in the twilight years of the author of the *Arukh ha-Shulhan*, in the closing decades of the nineteenth century. The change is strikingly attested to in the famous code of the next generation, the *Mishnah Berurah*. This influential work reflects no such reflexive justification of established religious practice... The difference between his posture and that of his predecessor, the author of the *Arukh ha-Shulhan*, is that he surveys the entire literature and then shows that the practice is plausibly justifiable in terms of that literature. His interpretations, while not necessarily persuasive, always stay within the bounds of the reasonable. And the legal coordinates upon which the *Mishnah Berurah* plots the issue are the written literature and the written literature alone....⁶

Soloveitchik signaleert een uitgebreide halachische literatuur in de post-Sjoa periode over alledaagse onderwerpen (zoals het aanleggen van de gebedsriemen en gebed) waarvan men juist kan aannemen dat ze als bekend verondersteld kunnen worden vanuit de reeds bestaande halachische literatuur, en het geleefde religieuze leven.⁷ Juist omdat ze over alledaagse situaties en rituelen gaan, net zoals de rituele wassing vanwege de Ruach Ra'a, krijgen ze grote aandacht.

Het handhaven van archaïsche termen of een herintroductie van oude thema's in een discours, kan bovendien een reactie vormen op de moderniteit – of een afwijzing hiervan zijn, zoals voor een eerdere periode reeds is

Litouwse traditie (o.a. Gaon van Vilna), en dus als een pre-Sjoa verschijnsel. Hij waarschuwt ervoor om allerlei verschijnselen in de hedendaagse orthodoxie te snel onder de noemer te schuiven van 'een reactie tegen de moderniteit'.

6 Soloveitchik's artikel is later gepubliceerd in de reader: *Jews in America: A Contemporary Reader* (R. Rosenberg Farber e.a. ed., 1999), zie p. 322–323.

7 Ibid., *ibid*: "One of the most striking phenomena of the contemporary community is the explosion of halakhic works on practical observance. I do not refer to the stream of works on Sabbath laws, as these can be explained simply as attempts to determine the status, that is to say, the permissibility of use, of many new artifacts of modern technology, similar to the spate of recent works on definition of death and the status of organ transplants. Nor do I have in mind the halakhic questions raised by the endless proffer of new goods in an affluent society. I refer rather to the publications on tallit and tefillin, works on the daily round of prayers and blessings in synagogue and home, tomes on High Holiday and Passover observance, books and pamphlets on every imaginable topic. The vast halakhic corpus is being scoured, new doctrines discovered and elicited, old ones given new prominence, and the results collated and published."

230 aangetoond door Chajes⁸ met betrekking tot de verslagen van bezetenheid door een dibboek. Chajes ziet de dibboekverslagen als een afwijzende reactie jegens het opkomende rationalisme,⁹ dat het bestaan van de ziel en het geloof in de hel zou ondermijnen.¹⁰

6.1.1 De nadruk op het zwaardere standpunt (choemra)

Een tweede signalering van eerdergenoemde onderzoekers is dat de halacha in het post-Sjoa Jodendom een tendens heeft om de nadruk te leggen op het zwaardere standpunt. Friedman e.a. hanteren ten aanzien van de ultra-orthodoxie de term 'voluntary community', waarin lidmaatschap vrijwillig is en per definitie geen afspiegeling meer hoeft te zijn van het hele spectrum aan religieus leven in een samenleving.¹¹ De gemeenschap is dan een afspiegeling van *één vorm van Jodendom*: een strikte orthodoxie met haar nadruk op afzondering, een tekstgerichte vroomheid en praxis, en een specifieke manier van geschiedschrijving waarin hagiografie en een anachronistische idealisering van het verleden belangrijke elementen zijn.

Friedman ziet dit aanvankelijk vooral als een Asjkenazisch fenomeen, dat zich sterk richt op het Oost-Europese Jodendom van vóór de Sjoa, hoewel vergelijkbare ontwikkelingen in het Oriëntaalse orthodoxe Jodendom zijn waar te nemen als een imitatie van de Asjkenazische vorm. Die imitatie wordt o.a. veroorzaakt doordat veel Oriëntaalse orthodoxe Joden leerden in Asjkenazische leerinstituten, of in instituten die gemodelleerd zijn naar het Asjkenazische voorbeeld.¹²

In de afgelopen decennia breidden bepaalde elementen uit het ultra-orthodoxe Jodendom zich uit naar segmenten van de religieus-zionistische stroming, zoals de nadruk op de segregatie van de seksen, de zedelijkheid van de vrouw in gedrag en kleding,¹³ en de nadruk op Tora-leren boven seculiere beroepen.¹⁴

8 J.H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (2003)

9 Zie R. Elior, *Dybbuks and Jewish Women* (2008), p. 61, waarin de oorspronkelijke verschijnselen van dibboek en exorcisme in verband worden gebracht met de vroeg-moderne periode, als reactie op de grote en ingrijpende veranderingen in die tijd. Zie ook Elior, p. 95, n. 44.

10 Ibid., p. 62, n. 13: "...stories on possession as well as other evidence of supernatural appearances, such as spirits and demons, were abroad in the Christian community as well as in the Jewish community, serving as weaponry in the great seventeenth-century combat against rationalistic tendencies and the move to abandon belief in the eternity of the souls and punishment after death".

11 M. Friedman, 'Life Tradition and Book Tradition', p. 238–241.

12 Ibid., p. 252, n. 12.

13 Rabbijn S. Aviner – auteur in het corpus – schreef al in de jaren '80 van de vorige eeuw twee boeken over ingetogenheid en zedigheid: *Gan na'voel – Pirké Tzeni'oet* (1985) en *Chesed ne'oerajig – Tenoe'at Noar weTzeni'oet* (1985) over het probleem van het vermengen van jongens en meisjes in een jeugdbeweging.

6.1.2 Holistische omgang met teksten: De Misjna Beroera

De holistische benadering van teksten houdt in dat deze zoveel mogelijk naast elkaar worden gezet en geïntegreerd in één paradigma, in plaats van een duidelijke keuze tussen de verschillende benaderingen. Het integreren van de diverse teksten in één paradigma volgt bijvoorbeeld het a priori / a posteriori-model waardoor lichtere en zwaardere meningen naast elkaar blijven bestaan. Een andere mogelijkheid is differentiatie naar vroomheid – volgens de wet geldt het lichtere standpunt, maar wie méér wil doen en strikter wil handelen ten aanzien van zichzelf wordt aangemoedigd. Het gevolg is een vrij conservatief halachisch discours, waarin de invloed van een historische en cultureel-religieuze context geminimaliseerd wordt. Een belangrijk voorbeeld van deze holistisch-conservatieve benadering van de halacha in de moderne tijd biedt de *Misjna Beroera* van eerdergenoemde Kagan. De *Misjna Beroera* gebruikt eerdere bronnen zonder het wereldbeeld dat in deze teksten naar voren komt (noemenswaardig) te nuanceren, of te bevragen vanuit een contemporair kennisparadigma. Daarmee zijn de uitgangspunten van de *Misjna Beroera* te vergelijken met een ander conservatieve 19^e eeuwse halachische codex, de *Kitsoer Sjoelchan Aroech* van Ganzfried. Deze geeft een samenvatting van de *Sjoelchan Aroech* van Karo en Asjkenazische commentaren, maar neemt de uitgangspunten hiervan (vrijwel) integraal over zonder verdere discussies.¹⁵

Het verschil tussen de codex *Aroech Hasjoelchan* van Jechiël Michel Epstein (1829–1908) Epstein, en de *Misjna Beroera* van Kagan – een bron waar naar enkele auteurs in het corpus verwijzen – is dat¹⁶ ‘The difference between his posture and that of his predecessor, the author of the *Arukh ha-Shulhan*, is that he surveys the entire literature and then shows that the practice is plausibly justifiable in terms of that literature. His interpretations, while not necessarily persuasive, always stay within the bounds of the reasonable. And the legal coordinates upon which the *Mishnah Berurah* plots the issue are the written literature and the written literature alone. With sufficient erudition and inclination, received practice can almost

14 Tendensen in deze richting zijn bijv. waar te nemen in S. Aviner's *Chajé Olam* (2010) over het belang van Tora-studie.

15 Zie over de strikte standpunten van deze codex bijv. D.M. Feldman, *Marital Relations*, p. 15. Zie ook n. 18.

Over de onverminderde populariteit van de Kitsoer en de nieuwe uitgaven voorzien van commentaren, zie: J.E. Friedman, ‘Rabbi Ganzfried's two million Kitzurs’, *Judaism: a Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, V. 46, nr. 4 (1997), p. 465-471.

16 O.a. *Betsel Hachogma*, V. 3, nr. 11; *Minchat Jitschak*, V. 4, nr. 36, 114; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2; *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 9; *ibid.*, V. 12, nr. 22; *ibid.*, V. 16, nr. 16; *Sjeilat Sjelomo* V. 1, nr. 4, 5; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1, 4; *Jechavé Da'at*, V. 3, nr. 1.

De benadering van de *Misjna Beroera* leidt tot het streven naar een consensus van het merendeel der teksten of de meest gezaghebbende daarvan, aangevuld met het striktere standpunt.

6.1.3 *Halacha en meta-halacha*

De term ‘meta-halacha’ is een veelgebruikte term in het contemporaine academische onderzoek naar de ontwikkeling van de halacha en de analyse van halachische teksten, waarvan de precieze definitie voor verschillende interpretaties open staat.¹⁸ Meta-halacha aangeduid als ‘de persoonlijke overtuigingen, theologische uitgangspunten, en a-priori aannames van de halachist’¹⁹ dekt in ieder geval één definitie zoals uiteengezet door A. Rosenak (zie ook 1.2.1). Verschillende meta-halachische uitgangspunten kunnen van invloed zijn op de selectie van de teksten die men opneemt in het discours, de weging van de verschillende genres, en vervolgens het halachische proces een bepaalde kant opsturen.

Het grote gewicht dat aan geschreven teksten wordt gehecht in het post-Sjoa Jodendom in vergelijking met de andere bronnen van halacha – de levende traditie en de gebruiken van eerdere generaties – is tevens een theologische meta-halachische overweging.²⁰ De centraliteit van de tekst zegt immers iets over hoe men de ontwikkeling van de halacha ziet. De idee dat de halacha een dynamische component bevat, werd met het oog op de confrontatie met de moderniteit en met hervormingsbewegingen in het Jodendom steeds minder aanvaard. In plaats daarvan wordt de halachische verzwaring zélf (de *choemra*)²¹ in het post-Sjoa Jodendom bij sommigen tot een geloofsdaad, als teken van opoffering²² en geloof die elke mogelijke twijfel moet weg nemen.²³

17 Ch. Soloveitchik, ‘Rupture and Reconstruction’, p. 323.

18 Zie voor een beknopt overzicht hiervan A. Kaye, ‘Eliezer Goldman and the Origins of Meta-Halacha’, *Modern Judaism* 34 (3), 2014, p. 309–333, vooral n. 2, 4.; A. Rosenak, *haHalacha*, idem., ‘Hirhurim al hazika’, in: *Iyunim*, p. 65–96; en idem., ‘Meta-Halacha’ in: *Halacha, Meta-Halacha*, p. 17–34.

19 A. Rosenak, ‘Meta-Halacha’, p. 24–25.

20 Zie over de gewoonte (*minhag*) versus tekst, Bar-On, *haChazon Iesj*, p. 424–469.

21 Over de rol van de *Chazon Iesj* en de *choemra*, zie o.a., M. Friedman, ‘The Market Model and Religious Radicalism’, in: *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (L.J. Silberstein ed., 1993), p. 192–215; idem., ‘The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazic Haredi Culture - A Tradition in Crisis’, in: *The Uses of Tradition* (1993), p. 175–187; idem., *HaChevra HaCharediet: Mekorot, Megamot, weTahalichiem* (1991), o.a. p. 88–95.

22 O.a. ‘verzwaring uit liefde’, zie Bar-On, *haChazon Iesj*, p. 472. Bar-On wijdt het hele hoofdstuk 4 in het onderwerp Halacha aan de verzwaring, p. 470–496.

Één van de belangrijke grondleggers van het huidige Charedische Jodendom is de *Chazon Iesj* (Abraham J. Karelits, 1878–1953), die men tevens aantreft in het corpus.²⁴ Deze conservatieve Talmoedist²⁵ is het boegbeeld van de ultra-orthodoxe (niet-chassidische) Jesjivawereld, en het gezicht van de stringente benadering in de halacha (de *choemrot*).²⁶ Een recent verschenen monografie over de *Chazon Iesj* door Bar-On beschrijft de religieuze ontwikkeling van de *Chazon Iesj* als een overgang van het rationalisme van de pre-Sjoa periode, naar een fase van ‘simpel geloof’ in de latere fase van zijn leven. De *Chazon Iesj* heeft grote bewondering voor de eerder genoemde Kagan (de *Chafeets Chajim*), wiens halachische uitspraken voor hem dezelfde kracht bezitten als het toenmalige Sanhedrin.²⁷ Ook de doctrine van ‘simpel geloof’ herleidt Bar-On tot de *Chafeets Chajim*.²⁸

- 23 Bar-On ziet de *Chazon Iesj* vooral als exponent van de verzwaring om de twijfel weg te nemen, hoewel hij ook in het begrip *dikdoeké haDien* (de details van de wet) een religieuze weg ziet om het intellect over de emoties te laten heersen en de Kwa-de Neiging te bedwingen, zie p. 149–150.
- 24 Bijv. *Tsiets Eliëzer*, V. 14, nr. 2; *ibid.*, V. 22, nr. 41; *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 2; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1; V. 7 OH, nr. 27; *Jechavé Da’at*, V. 3, nr. 1; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5.
- 25 Bijvoorbeeld inzake zijn afwijzende houding t.o.v. het gebruik van nieuw ontdekte manuscripten, tekstedities van de Talmoed zoals *Dikdukei Soferim*, en zijn kritiek op de Moessar-beweging en de analytische methode van Talmoedstudie zoals die door de Brisker-dynastie werd gepraktiseerd, zijn verzet tegen vervangende dienstplicht voor vrouwen, en afkeer van halachische innovatie d.m.v. *takkanot*; zie o.a. Z.A. Yehuda, ‘Hazon Ish on Textual Criticism and Halakhah’, *Tradition* 18(2), zomer 1980, p. 172–180; L. Kaplan, ‘The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy’, in: J. Wertheimer, (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era* (1992), p. 145–173.
- 26 Friedman, ‘Life Tradition and Book Tradition’, p. 235–238; Bar-On, *haChazon Iesj*, p. 470–496.
- 27 *Chazon Iesj*, *Kovets Igrot*, V. 2 (1957), nr. 41, p. 47 [ר”נ].
- 28 Bar-On, *haChazon Iesj*, p. 171, en n.1. De *Chazon Iesj* is niet de enige rabbijn binnen het na-oorlogse (ultra-)orthodoxe Jodendom die de importantie van Kagan benadruken voor de Jesjiva-wereld. Rabbijn Sjach — de onbetwiste leider van het Litouwse Jodendom in Israël vanaf midden jaren ’70 tot begin 21^e eeuw, en jarenlang hoofd van de prestigieuze Ponewits-Jesjiva in Bné-Berak — zei de haast mythologiserende woorden over de Chafeets Chajim: “My comprehension of gedolei Torah [grote Torageleerden] extends only as far back as the Chafetz Chaim. Beyond that I have no comprehension at all”, in: Harav Shach, *The Rosh Yeshivah Remembers* (A. Bergman ed., 1999), p. 149. Sjach zelf was eveneens conservatief: hij was tegen vervangende dienstplicht voor jonge vrouwen, tegen het lezen van seculiere kranten, tegen het luisteren en kijken naar moderne media als radio en tv, tegen het opnemen van seculiere kennis en vaardigheden in de Jesjivot en andere leerinstituten, en tegen halachische compromissen. Zie: *Michtavim uMa’amariem meMaran Hagaon Rav Shach*, V. 1–2 (1988), p. 111–12, 126–130, 167, 169; *ibid.*, V.3, p. 31, 36–38, 53–55, 75, 120, 130.

De nadruk op simpel geloof leidt o.a. tot een conservatieve visie op een tekst-kritische benadering van de Talmoed en (in mindere mate) van Middeleeuwse auteurs. Vóór de Sjoa was het ook onder bepaalde stromingen van de orthodoxie geaccepteerd om andere handschriften van de Talmoed – zoals het München Talmoedmanuscript – te gebruiken ter vergelijking, zoals in de *Dikdoeké Soferiem* (tweede helft 19^e eeuw) van Rabbinowitz en al eerder door de Gaon van Vilna gebeurde. De *Chazon lesj* stond over het algemeen afwijzend tegenover het gebruik van handschriften die afwijken van de gedrukte versie van de Talmoed, en het gebruiken van Middeleeuwse auteurs die langere tijd niet meer gekopieerd en gedrukt werden.²⁹ Argumenten op het niveau van geloof en dogma spelen hierbij een belangrijke rol volgens Bar-On.³⁰ Deze conservatieve kijk op de leertraditie is weinig bevorderlijk voor halachische vernieuwing, hoewel Bar-On opmerkelijke uitzonderingen laat zien, waarin de *Chazon lesj* wel degelijk vernieuwend is.

De holistische omgang met teksten leidt bovendien tot grotere invloed van mystieke elementen op het halachische discours, een aspect dat door Soloveitchik niet werd behandeld. De ontologische benadering van kabbalistische literatuur – eigen aan de object-gerichte benadering – en de nadruk op de metafysische gevolgen van goede daden en zonden, leidt tot een discours dat neigt tot verzwaring, zoals concreet aangetoond in het halachische discours over seksualiteit en geboortebeperving.³¹ Deze kabbalistische invloeden komen via verschillende kanalen in het halachische discours, van puur kabbalistische literatuur zoals de Zohar tot halachische auteurs die beïnvloed zijn door de mystiek zoals de *Misjna Beroera* zelf. Deze invloed van het mystiek-kabbalistische discours kan tevens onder meta-halachische uitgangspunten geschaard worden. Een andere weg loopt mogelijk via de ethisch-moralistische literatuur, die sinds de 16^e eeuw kabbalistische elementen in haar discours heeft opgenomen, en impliciet invloed uitoefent op het halachische discours.³²

29 Bar-on laat zien dat de opvattingen van de *Chazon lesj* complexer zijn dan meestal wordt voorgesteld, zie *haChazon lesj*, p. 385–387 en 392–396. Zie in deze ook S.Z. Havlin, 'haJachas leSje'elat Nusach besifrei Chazal', in: *Beth haVa'ad learichat kitvei Rabenoe* (2003), p. 13–35, in het bijzonder p. 18–20.

30 Bar-On geeft drie redenen (p. 387–389): 1. de geleerden hebben zich zeer ingespannen om een zuivere druk van de Talmoed voor te bereiden; 2. geloof in de overleverde versie van de Talmoed is een aspect van het geloof in de autoriteit van de geleerden (אמונת חכמים); en 3. de Goddelijke voorzienigheid heeft ervoor gezorgd dat de Tora zuiver overgeleverd is en behouden blijft, zodat grote fouten uitgesloten zijn.

31 D. Feldman, *Marital Relations*, p. 115–118, en: "But it was the Mystic tradition in Judaism, chiefly through ... the Zohar, which crystallized and reinforced the sense of horror at hash-hatat zerah and exerted profound influence on the populace and legal authorities alike...", p. 114.

32 De invloed van het ethisch-moralistische discours wordt zichtbaar in de invloed

Met de invloed van de kabbala op het halachische discours neemt echter ook de aanwezigheid van magische elementen toe, zoals hieronder uiteengezet zal worden. De houding ten aanzien van magie kan als een meta-halachisch theologisch standpunt beschouwd worden, omdat magie raakt aan de vraag welke vormen van handelen theologisch gezien legitiem zijn, en welke een inbreuk zijn op de door God vastgestelde natuurlijke orde of zelfs afgoderij zijn. Dit onderscheid werd vaak gemaakt: de etnograaf Frazer zag het onderscheid tussen religie en magie vooral in de onderwerping aan de Goddelijke wil versus het afdwingen van resultaat.³³ Het onderscheid tussen magie en religie is evenwel berucht moeilijk, zowel wetenschappelijk als intern-religieus. In de sociale wetenschappen wordt wel gesproken van *etic* en *emic*³⁴ – termen ontleend aan de linguïstica (phonetic/phonemic), waarbij het eerste het perspectief is van buitenaf bekeken, en het tweede van binnenuit ('native'). Waar van buitenaf mogelijk geen verschil te zien is tussen een magische en een religieuze, maakt men binnen

van de Moessar-rabbijnen in de naoorlogse periode op toonaangevende Jesjivot, zoals rabbijn Chajim Sjemoeljevitsch (1901–1978) op de Mir-jesjiva, en rabbijn Eljahoe Dessler (1892–1953) op de prestigieuze Ponnevitsj-jesjiva in Bné-Berak, waar hij in 1947 de spiritueel leider (משגיח) werd. Dessler wordt beschouwd als invloedrijk geestelijke leider in het contemporaine (ultra-)orthodoxe Jodendom, zie M. Rosenak, 'Jewish Fundamentalism in Israeli Education', in: *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, (M. Marty e.a. ed., 1993) p. 389: "an acknowledged leader in the midcentury haredi yeshiva world". Zijn Michtav me'Eljahoe wordt tot op heden in de orthodoxie veelvuldig bestudeerd. In Groot Brittannië was hij één van de invloedrijke personen in het ultra-orthodoxe centrum in Gateshead – waar hij o.a. Louis Jacobs onderwees, zie L. Jacobs, *Beyond reasonable doubt* (1999), p. 182–183. Bij Dessler is invloed van kabbalistisch gedachtegoed te zien, zoals ook de Moessar-beweging in haar geheel door de kabbala werd beïnvloed, zie Garb, *The Chosen Will Become Herds: Studies in Twentieth Century Kabbalah* (2009), p. 34: "... although the study of Kabbalah penetrated the world of the Mussar movement...". Zie ook p. 139, n. 89, waarin Garb de invloed van kabbala bij Dessler wat minimaliseert: "some kabbalistic themes". Deze invloed is echter groter, getuige de mystieke termen die door de verschillende delen heen worden gevonden en de verwijzingen naar de Zohar, Satan, de Duistere Kant, of the Andere Kant (*Sitra Achra*), zie *Strive for Truth* (2004, vert. A. Carmell), V. 2 (part 3), p. 74–77. Men vindt bij Dessler tevens kabbalistische ideeën zoals de vier spirituele werelden, *Strive for Truth* (2004, vert. A. Carmell), V. 2 (part 3), p. 221–222; het opheffen van de 'heilige vonken', V. 2, p. 53, 57, 66; de Sjechina die in ballingschap is, 'vrouwelijk water' en 'mannelijk water' (influx van beneden vs. influx van boven), *ibid.*, p. 150.

33 Zie o.a. R. Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World* (2004), o.a. p. 79–81.

34 Zie o.a. Bohak, *ibid.*, p. 3–4.

een cultuur wel degelijk dit onderscheid. Een sterk normatieve *emic*-opvatting schrijft magie toe aan de andere religies, en reserveert het zuivere religieus-ritueel handelen voor de eigen religie.

In de afgelopen decennia laat het onderzoek naar Joodse magie een gevarieerd beeld zien, getuige publicaties over de Joodse magische teksten op toverschalen, amuletten, middeleeuwse Geniza-fragmenten, de magisch-mystieke Hechalot-teksten³⁵ (door onderzoekers als Shaked, Levene, Schäfer, Bohak, Harari, Idel e.a.), en het onderzoek naar de magische tendensen in de Talmoed door Bar-Ilan, Seidel en anderen.³⁶ De relaties tussen rabbijnse, mystieke, en magische teksten bleek intenser te zijn dan voorheen werd vermoed.³⁷ Tevens werd duidelijk dat de houding van het rabbijnse Jodendom tegenover magie gevarieerd en pragmatisch was: sommige praxis werd verboden, andere gedoogd, of toegestaan.³⁸ Hoewel magie in de bijbel verboden wordt – een verbod dat in de rabbijnse klassieke literatuur verder wordt uitgewerkt – bieden ook deze bijbelse wetgeving, de bijbelverhalen en de rabbijnse literatuur uit de Oudheid mogelijkheden voor legitieme magische praktijken.³⁹ Hiermee viel ook een ander al te strikt onderscheid tussen religie en magie weg, dat tussen ‘high culture’ (religie), en ‘low culture’. Waar vroeg onderzoek magie vooral in verband bracht met folklore en de religies van primitieve volkeren (etnografie), is duidelijk geworden dat dit in ieder geval voor Joodse magie een weinig bruikbaar onderscheid is – Talmoed en kabbalistische literatuur zijn vaak het product van de rabbijnse elite.⁴⁰

- 35 Hierbij mag de invloed van het onderzoek naar Joodse mystiek door G. Scholem en niet vergeten worden als katalysator voor academisch onderzoek naar Joodse magie.
- 36 Een goed overzicht van het onderzoek naar Joodse magie en de ontwikkeling hiervan als serieuze discipline is te vinden in Bohak, *Ancient Jewish Magic* (2008), introductie en H. 1.
- 37 Zie bijv. S. Shaked, ‘Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes’, in: S. Shaked, (ed.), *Officina Magica – The Working of Magic* (2005), p. 1–30; M. Bar-Ilan, ‘Magic Seals on the Body among Jews in the First Centuries C.E.’, *Tarbiz* 57 (1988), p. 37–50 (Hebr.); idem., ‘Exorcisms Performed by Rabbis: Something on the Talmudic Sages’ Dealings with Magic’, *Daat* 34 (1995), p. 17–31 (Hebr.), M. Bloom, *Jewish Mysticism and Magic – an anthropological perspective* (2007); Bohak, *Ancient*, p. 339–341, p. 351–425.
- 38 Zie o.a. J. Goldin, ‘The Magic of Magic and Superstition’, In: *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (E. Schuessler Fiorenza ed., 1976), p. 115–147; Bohak, *Ancient*, p. 351–425, vooral 422–423.
- 39 Zie hierover uitgebreid Bohak, *Ancient*, p. 8–69.
- 40 Zie ook Bohak, *ibid.*, p. 38, waar hij stelt dat Joodse magie als ‘folkreligion’ niet volledig is achterhaald (‘is not without value’), maar niet opgaat voor veel ‘bronnen van binnenuit’.

Het wetenschappelijk onderzoek naar Joodse magie van de laatste decennia en het ontwikkelen hiervan als volwaardige academische discipline heeft echter nog niet geleid tot een intensieve studie naar de magische elementen in de praxis van het orthodoxe Jodendom. In nog mindere mate is dit het geval voor onderzoek naar magische elementen in moderne, orthodoxe rabbijnse teksten zoals die in het corpus over de Ruach Ra'a.

6.1.4 Wetenschappelijke kennis versus religieus denken

Het is niet de bedoeling om hier uitgebreid in te gaan op de definitie van de spanningsveld tussen moderne wetenschap en halacha, de mogelijke benaderingen daarvan in de rabbijnse literatuur van de afgelopen eeuwen, en bekende halachische casussen waarin het probleem tot uiting komt.⁴¹ Discrepancies tussen empirie en contemporaine wetenschappelijke paradigma enerzijds, en de Talmoed anderzijds deden zich immers al in vroegere periodes voor. Sommige rabbijnen uit de Middeleeuwen wezen op het verschil tussen de religieuze autoriteit van de Talmoed die onbetwist blijft, en de status van de informatie hierin die betrekking heeft op wereldse kennis zoals geneeskunde⁴² en andere kennisvelden die vatbaar zijn voor correctie – een standpunt dat in de 19e eeuw nog zo door rabbijn S. Hirsch is verwoord.

E. Westreich heeft zich diepgaand met de problematiek van halacha, geneeskunde en wetenschap beziggehouden,⁴³ en de manier waarop deze tot uitdrukking komt in de uitspraken van rabbinale rechtbanken in Israël in de periode van de jaren '40 en '80 inzake genetica, vruchtbaarheid en zwangerschap. Hij signaleert over het algemeen in twee van de drie benaderingen die hij onderscheidt, een conservatieve tendens in het moderne orthodoxe Jodendom die al waarneembaar is in de 19e eeuw. Deze hangt samen met de processen van emancipatie en de secularisatie in de moderne tijd die de tra-

41 Zie hierover o.a.: S. Rosenberg, *Torah uMaddah* (1988), in het bijzonder p. 23–58; N. Lamm (1996), *Tora uMaddah*; B. Bar-On, *haChazon Iesj*, p. 602–651; N.M. Guttel, *Hishtanoet haTeva'iem beHalacha* (1995); M. Kislev, 'hahoreg Kina beSjabbat, kehoreg Gammal beSjabbat?', *Sjana beSjana* (2002) – <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/shana/hahoreg-4.htm>; J. David Bleich, *Tradition* 44, 4 (winter 2011), 'Survey of Recent Halakhic Periodical Literature: Spontaneous Generation and Halakhic Inerrancy'; F. Rosner, 'Eating Fish and Meat together: is there a Danger?', *Tradition* 35:2 (2001), p. 36–44.

42 Guttel, *Hishtanoet*, p. 43–46 over het gebruik van medische kennis en behandelingen uit de Talmoed, die al door de Geonim als niet effectief werden beschouwd, en p. 177–180 met daar de mening van Maimonides en zijn zoon Awraham die dit breder trekken dan alleen geneeskunde.

43 E. Westreich, 'Refoe'a oeMada'e haTeva bePesikat Batei haDin haRabbani'im', *Misjpatiem* 26 (1996), p. 425–492.

ditionele rabbijnse leefwereld bedreigde, en waarin wetenschap een belangrijke rol speelde. Het eerdere standpunt in deze oude discussie van sommige rabbijnen, dat men de halachische conclusie moest veranderen door wetenschappelijke ontdekkingen werd hierdoor geheel verworpen.⁴⁴ Westreich ziet aanvankelijk vooral verzet tegen nieuwe wetenschap in de vorm van genetica en bloedgroeponderzoek, en minder tegen geneeskunde die gebaseerd is op ervaring en vaardigheid zoals die tot uitdrukking komt in de geneeskundige kennis aangaande vruchtbaarheid en zwangerschap.⁴⁵

Bar-On besteedt daarom uitgebreid aandacht⁴⁶ aan de houding van de *Chazon Iesj* inzake het probleem van uitspraken over de fysieke wereld in de Talmoed die strijdig zijn met hedendaagse wetenschappelijke inzichten. Aan de hand van verschillende voorbeelden – de datumgrens, autogenese bij wormen, lichamelijke afwijkingen in dieren en hun status bij rituele slacht (טריפות) – laat Bar-On zien dat hoewel diens standpunt complexer is dan conservatief alleen,⁴⁷ de *Chazon Iesj* over het algemeen kiest voor het paradigma van de Talmoed en de middeleeuwse Talmoed-commentaren – ook wanneer deze strijdig zijn met huidige wetenschappelijke kennis. Meta-halachische argumenten als de Goddelijke voorzienigheid,⁴⁸ de onbetwistbare autoriteit van de rabbijnen uit de Talmoed, en esoterie⁴⁹ spelen hierbij een rol. De toegenomen invloed van het kabbalistisch-magische discours op de halacha zoals hierboven beschreven kan een meta-halachische verklaring vormen voor het gedeeltelijk afwijzen van het moderne wetenschappelijke paradigma. Daarentegen wijt Soloveitchik in zijn artikel juist de verzwaring in het halachische discours aan het internaliseren door de orthodoxie van de moderne wetenschap, en het verdwijnen van het ‘animistische en symbolische universum’ dat het kabbalistische wereldbeeld kleurde:⁵⁰

44 Zie ook Bar-On, *haChazon Iesj*, p. 611.

45 Een wat kunstmatig aangebrachte scheiding tussen exacte wetenschappen (science) en wetenschap die ook een vakmanschap en kunst is (art, craft).

46 Ibid. p. 602–651.

47 Zijn standpunt inzake de behandeling van kleine kinderen op Sjabbat waar hij een lichter en subjectief standpunt inneemt, zie Bar-On, *ibid.*, p. 545–549.

48 De uitleg van de *Chazon Iesj* waarom alleen de gebreken die in de Talmoed staan maatgevend zijn, ook als in latere generaties blijkt dat deze niet altijd dodelijk zijn binnen 12 maanden, of dat er niet eerder genoemde defecten bestaan die ook dodelijk zijn, zie: Bar-On, *ibid.*, p. 640–641.

49 Zie bijv. zijn uitleg inzake de afstand van 500 jaar tussen de verschillende hemelen die ‘een geheim is’ (ענין סודי), Bar-On, *ibid.*, p. 607.

50 Soloveitchik, ‘Rupture and Reconstruction’, n. 19, p. 358: “One of the salient characteristics of contemporary religious society is the disappearance among them of the animistic and symbolic universe that had nurtured this ritual impetus. Indeed, their intensification of ritual is partly a counterbalance to the defoliation of the theurgic ritual that occurred in the wake of the acceptance by religious Jews, including the haredi sector, of the mechanistic cosmos of modern technology”.

In the world now inhabited by religious Jewry, however, the material environment has been controlled by a neutral technology, and an animistic, value-driven cosmos replaced by a mechanistic and indifferent one. Modernity has thus defoliated most of these practices and stripped the remaining ones of their significance. As religion ceased to be called upon to control directly the natural world, many vital areas of activity lost their religious coloration, and, with it, their differentiating force ... as large spheres of human activity were emptied of religious meaning and difference, an intensification of that difference in the remaining ones was only natural...⁵¹

Het corpus over de Ruach Ra'a kan tevens beschouwd worden als theologisch antwoord op de ontmoeting met de moderne wereld – een ander meta-halachisch thema. De vragen rond de Ruach Ra'a in het corpus raken door de voorschriften ten aanzien van voedsel en lichaam aan de mogelijke spanningen tussen wetenschap en religie. Veel aspecten van de Ruach Ra'a hebben immers een fysieke component; wie stelt dat de Ruach Ra'a fysieke effecten veroorzaakt, komt daarmee in aanraking met de moderne wetenschap die zowel als ondersteuning, als weerlegging van de fysieke werkingen van de Ruach Ra'a kan dienen. Hoe dan ook heeft de moderne wetenschap in haar paradigma over ziekte en gezondheid geen plaats voor de Ruach Ra'a anders dan als hygiëne.

Na het bovenstaande theoretische kader zal in het onderstaande geanalyseerd worden hoe de auteurs eerdere paradigmata uit de Talmoedische, Middeleeuwse en pre-moderne literatuur gebruiken. De focus ligt op de vraag hoe en of het hierboven beschreven theoretische kader tot uitdrukking komt in het corpus.

6.2 *De auteurs van het corpus en de rabbijnse literatuur: verschillende paradigmata voor de ruach ra'a*

De langere teksten van het corpus gebruiken om een vraag te beantwoorden vaak Talmoed, de Middeleeuwse commentaren en codices, en pre-moderne halachische teksten. De Talmoedische teksten die relevant zijn met betrekking tot de Ruach Ra'a en die een rol spelen in het halachische discours in het corpus, hebben grotendeels een impliciet rationeel karakter. Ze gaan over gezondheidsvoorschriften: sommige handelingen zijn niet goed voor de ogen (blindheid), de neus (poliepen), of de mond (slechte geur). En bepaalde etenswaren zijn schadelijk wanneer deze overnachten, zoals gepelde eieren, uien en knoflook. Een magisch-demonische context van de Ruach Ra'a zoals in de Oudheid is hierbij niet expliciet aanwezig, maar mogelijk wel verondersteld (בת מלך, בת חורין).

⁵¹ Ibid., p. 330–331.

6.2.1 Magisch-demonisch

Sommige Middeleeuwse auteurs verbinden de Ruach Ra'a expliciet met demonen, waarbij niet alleen het demonische wordt benadrukt, maar ook het element van bezetenheid. Een duidelijk voorbeeld van deze benadering is de Talmoedcommentator Rasji (1040–1105). Deze stelt in een commentaar dat de Ruach Ra'a een demon is, die zich in de persoon bevindt:

Vanwege een Ruach Ra'a' – want een geest van een vrouwelijke demon is in hem gegaan, en hij rent rond, en misschien verdrinkt hij [hierdoor] in een rivier of hij valt en sterft...⁵²

Opmerkelijk is hierbij dat Rasji het heeft over een vrouwelijk demon (שידה)⁵³ die in de persoon komt – een mogelijke verwijzing naar het Middeleeuwse geloof in demonen die seksueel verkeer hebben met de mens, waarbij de persoon contact krijgt met een demon van het andere geslacht (de 'incubus' en 'succubus').⁵⁴ Dit thema gaat enerzijds terug naar de oude Lilith-mythe,⁵⁵ – de vrouwelijke demon die seksueel contact heeft met de man en uit is op het doden van diens fysieke kinderen – en de dibboek uit de latere kabbalistische literatuur. Hierbij wordt het lichaam van een vrouw binnengedrongen door een mannelijke geest van een overledene (vaak via het vrouwelijke geslachtsorgaan).⁵⁶ Ook zijn verdere overeenkomsten in de Joodse context te vinden in teksten uit de Tweede Tempel-periode vanaf ca. de 3e eeuw vóór de jaartelling, en in het Nieuwe Testament.⁵⁷

52 Rasji op bTa'aniet 22b: ורץ והולך, ושמא יטבע בנהר או יפול וימות.

Vrijwel dezelfde bewoordingen gebruikt de Rabenoe Nissim op deze passage in zijn commentaar op de RiF: "שנכנסה בו רוח שד ורץ והולך שמא יטבע בנהר או יפול וימות". Zie ook het commentaar van Rabenoe Jehonatan uit Lunil (12^e eeuw) die inzake iemand die door een Ruach Ra'a op Sjabbat buiten het toegestane gebied komt dat een demon in hem gegaan is en zijn geest verward is en hij buiten het gebied is gegaan – "או רוח רעה: שנכנס בו שד ונטרפה דעתו ויצא חוץ לתחום".

53 Zie vorige noot.

54 Zie ook Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 51–54.. Een uitvoerige bespreking van seksueel verkeer met demonen in rabbijnse literatuur is M.J.H.M. Poorthuis, 'Eve's Demonic Offspring. A Jewish Motif in German Literature', in: *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (G. P. Luttikhuisen ed., 2003), p. 57–74.

55 Zie o.a. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 356–361; Trachtenberg, p. 35–36; 101; 277–278.

56 Zie bijvoorbeeld enkele dibboekverslagen in Menashe ben Israël's *Nishmat Chajim*, 3e essay, H. 10 en 14.

57 Zie G. Bohak, *Ancient Magic*, p. 70–114.

Bovenstaande citaat van Rasji⁵⁸ wordt samen met andere Middeleeuwse teksten die een verband leggen tussen de Ruach Ra'a en demonen, geciteerd of aangehaald in het corpus.⁵⁹ Sommige auteurs uit het corpus lijken de Middeleeuwse identificatie tussen de Ruach Ra'a en demonen in theorie (deels) over te nemen, zonder dat dit echter leidt tot praktische consequenties die je vanuit een demonologisch paradigma zou verwachten (magische afweer, bezweringen, etc.).

Samengevat kan men stellen dat de teksten uit het corpus in hun houding tegenover de magische aspecten van de Ruach Ra'a, in drie categorieën ingedeeld kunnen worden:

- A. Teksten waarin de magisch-mystieke dimensie van de Ruach Ra'a afwezig is, of geminimaliseerd wordt. Vaak zijn teksten in deze categorie geschreven vanuit de tekstgerichte of subjectgerichte benadering. De paradigmatische tekst van de *Chelkat Jakov* (cat. ruimte, tekstgerichte benadering) is een uitgesproken voorbeeld van deze categorie die de grootste groep teksten van het corpus vormt.
- B. Teksten waarin de magisch-mystieke dimensie van de Ruach Ra'a bevestigd of uitgebreid wordt naar andere situaties van Ruach Ra'a. Vaak zijn de teksten in deze categorie vanuit de object-gerichte benadering geschreven, en de paradigmatische tekst van de *Jitschak Jeranen* (cat. ruimte, objectgerichte benadering) is hier een goed voorbeeld van. Maar ook enkele teksten geschreven vanuit de tekst-gerichte benadering laten een tendens in deze richting zien, zoals de paradigmatische tekst van de *Jabia Omer* (cat. ruimte) en enkele andere teksten van deze auteur, die tussen deze beide categorieën inzitten.⁶⁰
- C. Teksten waarin het discours over de magisch-mystieke dimensie van de Ruach Ra'a verbonden is met wijdere magische praxis. Dit zijn een klein aantal teksten, die soms vanuit de object-gerichte benadering zijn geschreven, maar niet altijd. De tekstgerichte benadering kan een wijd uitlopend discours opleveren dat de verknoping met andere gebieden laat zien. Deze teksten uit het corpus hebben een sterker magisch gehalte en gaan over een amulet schrijven op Sjabbat voor iemand in levensgevaar,⁶¹ een remedie

58 *Jabia Omer*, V. 3 JD, nr. 23; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 37.

59 Zie ook *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1; *ibid.*, *ibid.*, nr. 5; *ibid.*, V. 8, nr. 37; *Ateret Paz*, V. 1 dl. A (OH), nr. 10; *ibid.*, V. 2 dl. B (JD), nr. 2.

60 Bijv. *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1 over de vraag of men brood mag kopen in een Joodse bakkerij waarvan men kan aannemen dat de werknemers daar hun handen 's ochtends niet wassen na het opstaan volgens de voorschriften.

61 *Jabia Omer*, V. 8 OH, nr. 37.

6.2.2 Rationalistisch: Maimonides

Een tweede metahalachisch paradigma uit de Middeleeuwen is het rationalisme. Maimonides was sterk gekant tegen alles wat naar bijgeloof, magie, en demonologie smaakte. In zijn codex geeft hij na een lange opsomming van magische en mantische praktijken, zijn visie op dergelijke fenomenen:

...Alle leugenachtige en valse zaken, en met dergelijke zaken hebben de eerste afgodendienaren de verschillende volkeren misleid zodat ze hen hierin navolgden... Een ieder die in dergelijke zaken gelooft, en in zijn hart denkt dat ze waar zijn en een teken van wijsheid, maar meent dat de Tora ze heeft verboden – is niet anders dan één der dwazen en ongeschoolden. Hij wordt gerekend tot de vrouwen en kinderen wier intelligentie niet volmaakt is. Maar de mensen van kennis en zij die volmaakt van intellect zijn, weten met duidelijke bewijzen dat al deze zaken die de Tora heeft verboden, geen vormen van wijsheid zijn, maar onzin en ledigheid.⁶⁵

In zijn codex laat Maimonides bij de behandeling van de wetten over het handenwassen in de ochtend, de Ruach Ra'a buiten beschouwing. Hij plaatst de wassing in de context van het uitspreken van het Sjema en het Achttiengebed, waarvoor de handen gewassen moeten worden.⁶⁶ Afwezig zijn de vermaningen om de handen 3× te overgieten, om na het ontwaken lichaamsopeningen en etenswaren niet aan te raken met ongewassen han-

62 Ibid., ibid.

63 Ateret Paz, V. 1 deel B, JD, nr. 2.

64 *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr 32. Een ander voorbeeld is het zeer korte responsum van de *Riwawot Efraim*, V. 4, nr. 44, par. 55 over het gebruik van de naam 'Zallefonit' als potent magisch-mystiek middel tegen de Ruach Ra'a (zie ook nogmaals in V. 5, nr. 509), die hier meer in de oude betekenis van bezetenheid of dibboek wordt gezien.

65 Maimonides, Wetten omtrent Afgodendienst, H. 11:16: "ודברים האלו כולן דברי שקר 11:16: וזכב הן והם שהשעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו', כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל..."

66 Maimonides, Wetten omtrent de Zegeningen, H. 6:2; Wetten omtrent het Gebed, H. 4:2 en 7:4; Wetten omtrent het Sjema H 3:1.

den. Ook aangaande het water waarmee de handen zijn gewassen gelden geen bijzondere voorschriften. Ook bij de wassing na de maaltijd ontbreekt de Ruach Ra'a.⁶⁷

Ook de Talmoedische passage over de Shibta⁶⁸ ondergaat bij Maimonides een transformatie. De Talmoedische gedragsregel blijft hetzelfde: een vrouw wast haar hand voordat ze brood aan haar kind geeft. Alleen de verwijzing naar Shibta en de identificatie van Shibta met de Ruach Ra'a, ontbreekt bij Maimonides.⁶⁹ Ook de Talmoedische passage over de Ruach Ra'a onder het bed, en het bijbehorende advies om geen etenswaren onder het bed te leggen, verandert bij Maimonides van inhoud:

Men moet niet een gerecht [תבשיל] onder het bed zetten – ofschoon hij bezig is met [het voorbereiden van] de maaltijd. Want, misschien valt er iets in dat schadelijk is, en ziet hij dit niet.⁷⁰

Maimonides laat de Ruach Ra'a hier geheel buiten beschouwing en volgt de Jeruzalemse Talmoed⁷¹ die niets over een Ruach Ra'a zegt, maar het alleen over een gekookt gerecht (תבשיל) heeft – niet over rauwe etenswaren. Met het feit dat mensen boven het eten hebben geslapen en deze met hun Ruach Ra'a / onreinheid van de slaap hebben 'overkapt', heeft dit niets te maken. Ook de vermaning om vanwege de Ruach Ra'a geen gepeld ei, gepelde ui en knoflook te laten overnachten vindt men zo niet bij Maimonides terug. Hij schrijft enkel dat "de knoflook die vermalen is en de (water)meloen die aangesneden is en open gelegen heeft – is verboden, en zo ook alles wat hiermee te vergelijken is".⁷² Maimonides zet deze wet in het context van het aanvreten van onbedekte etenswaren en drank door ongedierte die hun gif kunnen achterlaten in het voedsel of in de drank.

Wat overblijft zijn enkele verwijzingen in de codex van Maimonides⁷³ naar personen die onder invloed staan van de Ruach Ra'a, waarvan de bron een Talmoedische is. Volgens Maimonides⁷⁴ moet men dit echter opvatten

67 Wetten omtrent de Zegeningen, H. 7:11–13.

68 bJoma 77b en bChullien 107b.

69 Wetten omtrent de Rustdag van de tiende (Jom Kippoer), H. 3:2.

70 Wetten omtrent Moord en behoud van leven, H. 12:5: "לא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו."

71 jAvoda Zarah 2:3.

72 Wetten omtrent Moord en behoud van leven, H. 11:8: "השום שנתרסק ואבטיח שנחתך ונתגלה אסור, וכן כל כיוצא בזה."

73 Wetten over de Sjabbat, H. 27:12-13; Wetten over de Vastendagen, H. 1:6; Wetten over echtscheidingsrecht, H. 2:14; Wetten omtrent het slachten, H.2:12.

74 Eerder verwees Maimonides bij de Ruach Ra'a naar 'melancholia', een toestand die naar men meende veroorzaakt werd door te veel (zwarte) gal waardoor de

als een psychische toestand waardoor de mens extra gevoelig wordt voor sensorische ervaringen (licht) en tijdelijk ontoerekeningsvatbaar is. Maimonides vervangt het Talmoedische verklaringsmodel dat in dit geval uitgaat van bezetenheid, door een Middeleeuws geneeskundig model dat de toets der rede beter doorstaat en waarin demonen en geesten geen rol spelen.

Op basis van Maimonides' benadering zouden veel vragen in de responsa van het corpus niet of slechts in geringe mate relevant zijn. Verwijzingen naar de meningen van Maimonides' benadering (en de Meiri)⁷⁵ zijn weliswaar in het corpus terug te vinden, maar zonder dat de auteurs uit het corpus daar praktische gevolgen aan verbinden.

6.2.3 *Pragmatisch*

In de Middeleeuwen waren er al rabbijnen die stelden dat de Ruach Ra'a deels geen relevante categorie meer is. Men zegt dan dat de Ruach Ra'a niet meer te vinden is in hun tijd of in hun streken. Blijkbaar concludeerde men dat de Talmoedische vermaningen in mindere mate relevant waren omdat men geen nadelige gevolgen waarnam voor mensen die deze voorschriften niet in acht namen, hoewel niet in het algemeen wordt gesteld dat het standpunt van de Talmoed onjuist of achterhaald is.

Een voorbeeld hiervan is het commentaar van de Tosafisten op de Shibta. De centrale tekst die hierbij relevant is, is een uitspraak van Rabbi Sjimon ben Gamliël dat een vrouw haar hand mag⁷⁶ wassen als ze haar kind brood te eten geeft.⁷⁷ Hoewel van deze uitspraak niet meteen duidelijk is wat de oorspronkelijke context was, wordt deze in bJoma 77b met het wasverbod op de Grote Verzoendag verbonden.⁷⁸ Hoewel men op Jom Kipoer normaliter de handen niet mag wassen, is dat in dit geval wel toegestaan vanwege Shibta. In het traktaat Choellien wordt dit tekstfragment ingebracht in een discussie of iemand die een ander eten geeft, toch zelf zijn handen moet wassen.⁷⁹

persoon gevoelig wordt voor licht. Daarom komt hij tot rust wanneer men de lamp op Sjabbat voor hem dooft, zie Maimonides' commentaar op de Misjna, mSjabbat 2:5 en mEroevien 4:1.

75 O.a. *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9 (Maimonides en Meiri's positie).

76 Of: moet.

77 "רבן שמעון בן גמליאל אומר: מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק".

In traktaat Choellien is de woordvolgorde iets anders: אשה מדיחה את ידה אחת במים ונותנת פת לבנה קטן.

Ook is in de ene versie sprake van een klein kind, in de andere van een jonge zoon.

78 Vandaar ook de toevoeging aan de originele woorden van Rabbi Sjimon ben Gamliël — 'en zij hoeft niet bang te zijn' (ואינה חוששת) om het wasverbod te overtreden.

79 Het lijkt dan ook aannemelijk dat dit de oorspronkelijke context is van de woorden van Rabbi Sjimon ben Gamliël. Het is echter in beide traktaten de latere

6.2.3.1 De Tosafisten en de Shibta

Volgens de Tosafisten⁸⁰ in hun commentaar op zowel bJoma 77b als Choelien 107b, is de Ruach Ra'a van Shibta in hun tijd echter al niet meer relevant:

En [de reden hiervoor is] dat de mensen hier tegenwoordig geen rekening meer mee houden, omdat deze Ruach Ra'a niet aanwezig is in deze landen. Zoals men ook niet meer let op openstaande vloeistoffen [giloei] en [het eten en drinken in] paren.⁸¹

Opmerkelijk is tevens dat de Tosafisten de observatie dat in hun landen en streken geen Shibta voorkomt, uitbreiden naar Talmoedische vermaningen van een soortgelijke magische aard, zoals het verbod om te eten en drinken in paren.

Sommige auteurs in ons corpus citeren of verwijzen wel naar de mening van deze Tosafisten, maar trekken hieruit niet de eenduidige conclusie dat de Ruach Ra'a geen relevante halachische categorie meer is in de moderne tijd.⁸²

6.2.3.2 De Mordechai en het gepelde ei

Een ander voorbeeld van een vroegere pragmatische relativisering van de Ruach Ra'a is het commentaar van de Mordechai (Duitsland–13^e eeuw). Het gaat om de Ruach Ra'a die op gepelde eieren, knoflook en ui zou rusten volgens Nidda 17a. In dit commentaar brengt de Mordechai een responsum van zijn leraar, rabbi Meir van Rothenburg (de *Maharam*):

En met betrekking tot een gepeld ei, waarover je vroeg – waarom men niet bang is voor de Ruach Ra'a, zoals men vindt in Perek Kol Hajad [bNidda 13b]⁸³, jullie hebben terecht geschreven [= gevraagd]. [Maar] misschien is het [de Ruach Ra'a] niet aanwezig onder ons. Of [men kan

Amora (Talmoedgeleerde) Abaje die het begrip Shibta introduceert als verklaring, zonder dat overigens wordt uitgelegd wat het precies is.

80 Tosafot bJoma 77b: רומה שהעולם אין נוהרין עכשיו בזה לפי שאין אותה רוח רעה שורה: "ומה המלכיות כמו שאין נוהרין על הגילוי ועל הזוגות".

In vrijwel dezelfde bewoording is dit te vinden in hun commentaar op Choelien 107b: רומה שאין אנו נוהרים עכשיו מזה לפי שאין אותה רוח רעה מצויה בינינו כמו שאין: "ומה שאין אנו נוהרין על הזוגות ועל הגילוי".

81 Over eten en drinken in paren, zie bPesachim 110a–b.

82 *Chelkat Jakov*, JD, nr. 39; *Sjewet Halevi*, V. 3, nr. 169; *Divré Jatsiv*, JD, nr. 31; *Afarkes-ta deAniya*, V. 2 JD, nr. 144; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9; *ibid.*, V. 2 JD, nr. 7; *ibid.*, *ibid.*, EH, nr. 7; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 2; *ibid.*, V. 4, nr. 1, 10; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 51.

83 Deze verwijzing klopt niet.

ook antwoorden] dat de heilige teksten erop [het ei] beschermen [lett. redden]. Gegroet, de nederige [lett. arme] Meir.⁸⁴

Volgens het eerste antwoord is ook deze vorm van de Ruach Ra'a niet meer in de Middeleeuwen "onder ons" te vinden. De formulering dat de Ruach Ra'a 'niet meer te vinden is onder ons' (לא שכיח בינינו) lijkt sterk op de formulering die door de Tosafisten wordt gebruikt inzake de Shibta in Choelien 107 b: 'want die Ruach Ra'a wordt niet meer onder ons gevonden' (שאינו (אותה רוח רעה מצויה בינינו). Meir van Rothenburg lijkt de opmerking van de Tosafisten dus uit te breiden naar een andere vorm van de Ruach Ra'a – namelijk die op gepelde ui, ei en knoflook die overnacht hebben – en stelt ook hiervan vast: die Ruach Ra'a is niet meer te vinden bij ons. Blijkbaar zag de Maharam dit als een logisch principe dat men mag toepassen waar dat kan. Verwijzingen naar de Morechai zijn in responsa van het corpus te vinden,⁸⁵ zonder dat hier echter dezelfde praktische consequentie aan verbonden wordt, zoals Meir van Rothenburg dat deed. De discussie in het corpus⁸⁶ gaat over of dit 'misschien is het [=de Ruach Ra'a] niet aanwezig onder ons' opgevat moet worden als enkel een hypothese, of dat de Maharam werkelijk van mening is dat de Ruach Ra'a er niet meer is. Het inleidende 'misschien' is dan rabbin's jargon om aan te geven dat men nederig is.⁸⁷ Waar deze discussie echter aan voorbij lijkt te gaan is dat zelfs indien het eerste antwoord een twijfel inhoudt ('misschien') en slechts een veronderstelling is, dit voldoende reden is⁸⁸ voor de Maharam om het gebruik om geen acht te slaan op de Talmoedische regel te rechtvaardigen. Terwijl de passage in Niddah nu juist zeer expliciete bewoordingen gebruikt voor het gevaar dat het consumeren van gepelde ei, ui en knoflook veroorzaakt: "zijn leven is hij schuldig, en zijn bloed[schuld] rust op zijn [eigen] hoofd"⁸⁹ – oftewel, het kan tot zelfs de dood leiden en dat is hemzelf aan te rekenen omdat hij de regel niet naleefde. De auteurs uit het corpus kiezen er echter voor om vergelijkbare vragen over eierpoeder en gepelde uien in de moderne voedsel-industrie, niet zonder meer op basis van deze Maharam – in combinatie

84 "מרדכי מסכת שבת הגהות מרדכי (פרק המוציא) רמז תסא: ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה כדאיתא פרק כל היד [נדה דף יג ב] יפה כתבתם דדילמא לא שכיח בינינו אי נמי כתבי הקדש שעליהן מצילין ושלום העני מאיר."

85 *Chelkat Jakov*, JD, nr. 39; *Minchat Jitschak*, V. 6, nr. 75; *Divré Jatsiv* JD, nr. 31; *Tsiets Eliëzer*, V. 18, nr. 46; *Sjewet Halevi*, nr. V. 3, nr. 169; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9; *ibid.*, V. 2 JD, nr. 7; *Aferkesta deAniya*, JD, nr. 145.

86 *Aferkesta deAniya*, JD, nr. 145; *Divré Jatsiv* JD, nr. 31; *Jabia Omer*, V. 2 JD, nr. 7.

87 *Jabia Omer*, V. 2 JD, nr. 7: "וכמ"ש בעלי הכללים שאע"פ שהפ' כותבים בל' אפשר, הוא רק: "כללי הפוסקים..."

88 Het tweede antwoord gaat immers wel degelijk uit van een bestaande Ruach Ra'a die echter via heilige teksten op het ei af te weren zijn.

89 bNidda 17 b: "מתחייב בנפשו ודמו בראשו."

met de meningen van de Tosafisten en Maimonides – als toegestaan te verklaren. Ook hier prefereren de moderne responsa uit het corpus a priori de zwaardere opvatting.

6.2.4 *Handenwassen na het opstaan: relativerende observaties uit de pre-moderne tijd*

In de pragmatische benadering zijn geen voorbeelden bekend die de Ruach Ra'a op de handen 's ochtends in zijn algemeenheid relativeren, en stellen dat "deze in onze streken niet meer gevonden wordt". Integendeel, dezelfde Tosafisten die stellen dat de Ruach Ra'a wat betreft sommige aspecten daarvan, niet meer bij hen te vinden is (zoals hierboven uiteengezet), zien de Ruach Ra'a wel degelijk aanwezig op de handen in de ochtend.⁹⁰ Afschaffen van het ritueel is al helemaal niet aan de orde, omdat de Talmoed reeds het wassen van de handen in de ochtend voorschrijft, als voorbereiding op het gebed en het uitspreken van het Sjema.⁹¹ Toch vindt men ook in teksten uit de pre-moderne tijd een relativering van de Ruach Ra'a die op het handenwas-ritueel betrekking heeft, en duidelijk is ingegeven door de eerdere uitspraken van Tosafot.

6.2.4.1 *De Jam sjel Sjlomo (Sjlomo Luria, 16e eeuw)*

De *Jam sjel Sjlomo* schrijft in zijn Talmoed-commentaar op traktaat Choellien, namelijk het volgende:

... en ook dat wat hij⁹² eerder schreef dat in de ochtend 3 × [wassen] nodig is vanwege de Ruach Ra'a – tegenwoordig is de Ruach Ra'a niet meer te vinden onder ons [אין רוח רעה מצויה בינינו]. Maar, ze [= de handen] hebben wel reiniging [טהרה] nodig vanwege onzuiverheden [זוהמה], net zoals bij de [brood]maaltijd. Maar, omdat de handen [op zich] schoon zijn, is 2 × voldoende....⁹³

Luria trekt als eerste de observatie van de Tosafisten gedeeltelijk door tot

90 Dit is volgens hen zelfs een reden om de handen op Jom Kippoer – ondanks het verbod op het wassen van het lichaam – toch 3 × met water te overgieten. Volgens de Tosafisten is dit vergelijkbaar met het geval waarin het lichaam vies is geworden door modder en faeces. Handen met de Ruach Ra'a erop zijn in dit opzicht nog viezer, dan handen die daadwerkelijk met modder en faeces zijn bevuild תוספות מסכת יומא דף עז עמוד ב: "ור"ת מפרש דבלא נתינת פת לתינוק מותר ליטול ידיו שחרית ביום הכפורים דלא גרע ממלוכלכות בטיט ובצואה דאמרינן שרוחץ כדרכו ואינו חושש ואין לך מלוכלך בטיט ובצואה יותר מזה שלא נטל ידיו שחרית".

91 bBerachot 15a.

92 De auteur die door Luria eerder werd aangehaald.

93 *Jam sjel Sjlomo*, Choellien, H. 8, nr. 31.

het handenwas-ritueel in de ochtend. Dit heeft gevolgen voor de details hiervan: in plaats van 3× wassen, is nu 2× wassen voldoende, zoals dat normaliter ook geldt voor wassingen die gedaan moeten worden vanwege reinheid (טהרה). Geheel afschaffen van het ritueel is echter niet aan de orde. In de responsa van het corpus wordt door verschillende auteurs naar dit commentaar van Luria verwezen,⁹⁴ opnieuw zonder hier praktische consequenties aan te verbinden – n.l. dat de Ruach Ra'a geen halachisch relevante categorie meer is in de moderne tijd.

6.2.4.2 De Maharam ben Chaviv

Ook een ander laat Talmoed-commentaar, van de Maharam ben Chaviv (Moses ibn Chaviv, 17^e eeuw) de *Tosefet Jom Hakipoeriem*, komt in de verhandeling over de Shibta-passage (Joma 77b) tot de conclusie dat ook de Ruach Ra'a van de ochtend niet meer 'onder ons wordt gevonden':

... in onze tijd hebben wij toch nooit gezien of gehoord, dat iemand die zijn ogen aanraakt voordat hij zijn handen heeft gewassen blind wordt? Dat betekent dus, dat de Ruach Ra'a van de ochtend óók niet meer onder ons wordt gevonden....⁹⁵

Maharam ben Chaviv redeneert vooral empirisch: niemand wordt getroffen door de gevolgen die in de Talmoed beschreven werden – blindheid,

94 Bijv. *Divré Jatsiv* JD, nr. 31; *Tsiets Eliézer*, V. 18, nr. 46; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9; *ibid.*, V. 2 JD, nr. 7, 24; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 1, 2; *Misjne Halachot*, V. 16, nr. 16; *Ateret Paz*, Vol. 1, dl. B, JD nr. 2.

95 תוספת יום הכיפורים מסכת יומא דף עז עמוד ב: "מדיחה אשה ידה א' במים ונותנת פת לתינוק כו' משום שיכתא הרמב"ם פסקה לזו פ"ג מהלכות שביתת עשור וחזינו ליה פ"ז דתפלה שכתב ביה"כ ובט"ב שאין שם רחיצה אינו מברך ענ"י אם כן הטעם שמדיחה ידה היינו מפני שלא נטלן שחרית וכי שיטת רש"י ומשמע דבהדחה אחד עובר רוח רעה וקשה דבפ"ח שרצים דף ק"ט תניא רנ"א בת חורין היא ומקפדת עד שירחץ ידיו ג' פעמים יש לומר דס"ל להרמב"ם ורש"י דחכמים פליגי אר"נ דר"ס ל"ד דצריך ליטול ג' פ' וחכמים פליגי עליה ולכך קתני הכא מדיחה ידה א' דבהדחה א' סגי וה"ט דלא הוזכר הרמב"ם פ"ד וז' דתפלה גבי נ"י שחרית דצריך ג' פ' משום דמשמע ליה דברחיצה א' הולך הרוח רעה ולא בעי ג' פ' אמנם תימה איך הרמב"ם ורש"י ס"ל דאינו נוטל ידיו שחרית ביה"כ וט"ב הלא רוח רעה שורה עליהן ואם נגע בעיניו מסמ' את העינים כדאיתא פ"ח שרצים יש לומר דס"ל דההיא דקתני יד לעין תקצץ כו' יחיד הוא דקאמר לה ולית הלכתא כההיא ברייתא דהרי הכא לא הקפידו אלא אם יתן פת לתינוק בלא נ"י שחרית אלמא דבלא נתינת פת לתינוק אין לחוש לסכנה שמא יסמא את עיניו באופן דדעת הרמב"ם ורש"י דרוח רעה השורה על הידים שלא נטלן שחרית אינו מזקת אפילו יגע בעינו ואינו מזקת אלא אם יחן פת לתינוק דאז הרוח שורה על הלחם כנ"ל להליץ בעד הרמב"ם ורש"י ועיין בל"מ ע"ש ולשיטת התוספות דהם שני מינים א' דשורה על הידים וההיא צריך ליטול ג' פ' כדאיתא פ"ח שרצים ויש מין רוח רעה דשורה על האוכל כשבא ליתן פת לתינוק וזה הרוח נדחה בהדחה א' והעולם לא נהגו להדיח ידיהם כשנותנים פת לתינוק לפי שאין אותו רוח מצויה בינינו קשה דאם כן מ"מ שדנהגו לטול ידיהם שחרית אפילו ביה"כ וט"ב לדחות הרוח רעה הלא בזמן הזה מעולם לא ראינו ולא שמענו דמי שנגע בעיניו טרם יטול ידיו דנסמאו עיניו אלמא דגם רוח רעה של שחרית אינו מצוי בינינו וא"כ איך מתיר ר"ת ל"י שחרית הלא אין ר"ר מצוי בדורות הללו וצ"ע....

doofheid, poliepen – doordat men in de ochtend met ongewassen handen de ogen, neus en oren aanraakt. Maharam ben Chaviv lijkt een vooral theoretische conclusie te trekken; hij eindigt dit commentaar namelijk met “en dit behoeft verdere analyse” (וצריך עיון). Toch zou men zich kunnen voorstellen dat door dit commentaar de relevantie van de vragen in ons corpus over de Ruach Ra’a sterk genuanceerd zouden kunnen worden. Citaten van en verwijzingen naar deze mening van de Maharam ben Chaviv vinden bij twee auteurs uit het corpus: de *Jabia Omer* en de *Jitschak Jeranen*.⁹⁶ Terwijl de *Jabia Omer* de woorden van de Maharam ben Chaviv interpreteert als het afwijzen van het bestaan van de Ruach Ra’a in de ochtend,⁹⁷ begrijpt de *Jitschak Jeranen* dit slechts als een theoretische mogelijkheid, gezien het ‘en dit behoeft verdere analyse’ waarmee hij afsluit.

Hieronder zal een responsum van de *Jabia Omer* – één van de paradigmatische teksten in 4.3.6 behandeld worden die de tekstgerichte benadering illustreert, en een voorbeeld is van het holistische gebruik van teksten in het corpus.

6.2.5 *De Jabia Omer: een voorbeeld van het holistisch gebruik van teksten*

De paradigmatische tekst van de *Jabia Omer*⁹⁸ behandelt de status van eten en drinken die het toilet zijn binnengebracht⁹⁹ en werd reeds in hoofdstuk 4 uitvoerig besproken. Deze vraag is relatief nieuw: de vraag over de overdracht van deze vorm van Ruach Ra’a op etenswaren is niet in de Talmoe, maar ook niet in de *Sjoelchan Aroech* te vinden. Hoewel de mogelijke overdracht van Ruach Ra’a op voedsel en dranken wél gesuggereerd wordt door de Shibta of de Bat Melech-passages in de Talmoe. De observaties van Soloveitchik zijn hier goed waarneembaar: het hele responsum over etenswaren en dranken die het toilet zijn binnengebracht, rust voornamelijk op rabbijnse teksten van de Latere Decisoren (Acharoniem) van de afgelopen 300 jaar, zoals reeds uiteengezet werd in hoofdstuk 4.

De invloed van de zwaardere meningen is hier duidelijk te zien; nog

96 *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 9; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 2; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1,2; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 7, nr. 27; *ibid.*, V. 8, nr. 1; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 2.

97 De *Jabia Omer* brengt ook nog de mening van de Elja Rabbah (uit naam van de Damesek Eliëzer) die tevens stelt dat er geen Ruach Ra’a meer is in zijn tijd. Ook deze mening leidt bij hem niet tot verdergaande conclusies aangaande de relevantie van de Ruach Ra’a in de huidige tijd. Zie o.a. *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 1.

98 V.4 OH, nr. 5.

99 Hoewel de vraag oorspronkelijk geformuleerd is over een badkamer, en niet een toiletruimte.

vóór de uiteindelijke conclusie stelt de auteur dat het ‘juist is om strenger te oordelen’, of ‘wie strenger oordeelt, op hem ruste de zegen’.¹⁰⁰ In de conclusie wordt deze voorkeur voor de zwaardere mening nog explicieter naar voren gebracht, hoewel hij eerder stelde dat a posteriori de etenswaren genuttigd mogen worden:

Maar zeker, wie strenger oordeelt [en besluit] om er niet van te eten en het aan de kinderen geeft – dan is dat te prefereren, en op hem ruste de zegen... Hieruit blijkt dat strikt vanuit de wet, het voor gewone mensen toegestaan is. Wie dus streng wil zijn, moet dat voor zichzelf zijn, en wie lichter oordeelt, verliest daar niets bij.¹⁰¹

Niet alleen wordt het zwaardere standpunt benadrukt, het wordt zelfs uitgebreid naar een andere situatie die niet expliciet het onderwerp van het responsum was. Het gaat nu niet alleen om etenswaren en dranken die in de toiletruimte zelf binnengebracht waren, maar ook om die buiten de toiletruimte werden aangeraakt door iemand die uit het toilet kwam:

En datzelfde geldt voor wie uit het toilet komt en met zijn handen eten of drinken aanraakt... indien het mogelijk is ze af te spoelen dan moet hij deze 3× afwassen, en indien [dat] niet [kan], net zoals bij dranken, die niet gewassen kunnen worden, is het toegestaan [zonder wassen].¹⁰²

6.2.5.1 Reconstructie van de halachische praxis uit teksten

Tevens valt in dit responsum de reconstructie van de halachische praxis uit teksten zelf waar te nemen, in plaats van uit de waarneembare gewoonte van het geleefde leven (*minhag*). De *Jabia Omer* gebruikt in de beantwoording van de vraag het argument dat de Ruach Ra'a van het toilet een zwakkere vorm is dan die in de ochtend na het ontwaken. Dit is te zien aan de manier van wassen: na een toiletbezoek slechts één keer, in de ochtend drie keer. Dit is echter geen observatie uit de geleefde praktijk, maar wordt uit teksten gedistilleerd:

Zoals wordt gezegd in bSjabbat (109a): ‘zij [de Ruach Ra'a op de handen 's ochtends] is een voorname entiteit [of in Talmoedische context

100 V.4 OH, nr. 5, einde van subpar. 3 en 4.

101 Ibid.: “והא ודאי שהמחמיר שלא לאכול ממנו ונותנו לקטנים עדיף טפי ועליו תבא ברכת טוב וכו' וראיתי בשם ס' דברי יצחק (אות קב), ששמע מהגאון הק' מהר"ש מבעלו שהוא מקפיד שלא לאכול מאכל שהיה בבהכ"ס. ע"כ. ומוכח דמעיקר דינא שרי לאינשי דעלמא. (וע"ע בשו"ת ויצבור יוסף שווארץ סי' כג). וע"כ המחמיר יחמיר לעצמו והמיקל לא הפסיד.”

102 Ibid., ibid.: “וכן היוצא מבית הכסא ונגע בידיו באוכלין ומשקין, דינא יתיב כאמור לעיל דהיכא דאפשר להדיח האוכלין ידיהם ג"פ, ואם לא, וכן משקין שא"א להדיחן, יש להתיר...”

waarschijnlijker: personage], en [zij] let daarop¹⁰³ dat de handen drie maal overgoten worden'.¹⁰⁴ Maar wie uit het toilet komt, daarover is de mening van enkele latere decisoren [Acharoniem] dat men de handen maar één keer moet wassen. Zoals ook in de *Sjoelchan Aroech* staat (165:1): 'wie zijn behoefte doet en wil eten, wast zijn handen [slechts] twee keer; over de eerste [keer] zegent hij *Asjer Jatsar*¹⁰⁵ ... en over de tweede zegt hij de zegen over het handenwassen ... Dit bewijst dat men niet 3 × de handen hoeft te overgieten na het verlaten van een toilet. En dit is wat de *Magen Awraham* daarover zegt: 'In *Heichal Kodesj* staat: Wie uit een toilet komt moet 3 × zijn [handen] overgieten. Maar dat is enkel bij de Ruach Ra'a in de ochtend, waarvan gezegd wordt 'dat ze er op let' of de handen inderdaad 3 × zijn overgoten [en dan pas weggaat]...

De halachische positie dat de Ruach Ra'a van het toilet zwakker is dan die van de ochtend, is een houdbare positie, omdat men die terugvindt in het rabbijnse discours van de Latere Decisoren (de *Jabia Omer* brengt immers ook auteurs die stellen dat men altijd de handen 3 × wast na een toiletbezoek). Mogelijk speelt hierbij een rol dat deze lichtere meningen door de *Kaf haChajim* en Ch. Palagi¹⁰⁶ worden gebracht – gezaghebbende auteurs voor de *Jabia Omer* (met name Palagi)¹⁰⁷ – hoewel hun mening niet per se dient als conclusie voor het handelen in de praktijk.¹⁰⁸

Wanneer de *Jabia Omer* al verwijst naar een voorbeeld uit de praktijk ter ondersteuning van de zwaardere mening om geen enkel etenswaar te eten dat in de toilet is geweest, dan is dat een tekstueel geconstrueerde praktijk, van een vrome enkeling die ver van het cultureel-religieuze milieu van de *Jabia Omer* staat: één van de Belzer Rebbes. De *Jabia Omer* kent deze traditie uit naam¹⁰⁹ van de *Diwrei Jitschak*,¹¹⁰ en mogelijk uit tweede hand: een andere tekst die deze *Diwrei Jitschak* citeert.¹¹¹

103 Eventueel ook mogelijk: zij is vasthoudend, of: zij is kwaadwillend.

104 Een wat moeilijk te vertalen passage: "בית חורין היא ומקפדת עד שירחוץ ידיה" ג' פעמים. Ook mogelijk is: zij is een vrijhandelend persoon.

105 De zegen na een toiletbezoek.

106 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5, subpar. 1: ד: סי' א' (סי' עב) ובכה"ח סי' ד: 1: ס' ק"א (שכמה אחרונים ס' ל כמהקו"ח להלכה שא"צ נט"י אלא פ"א. ועכ"פ נראה דקושטא הוא דר"ר שחרית חמיר טפי משאר ר"ה...).

107 Zie bijv. einde subpar. 4: ב (דצ"ב): 4: ז' (ע"ד) שנתעורר מד' האחרונים שהם היפך ממ"ש בלב חיים הנ"ל. וסיים, ולפעד"נ דה"ה נמי ליוצא מבהכ"ס שידיהם מאות ברוח רעה, שאין לו ליטול המים בחפניו מהחבית וכיו"ב. והוא ברור. ע"כ. נמצא דרבנא בפליג ע"ד האחרונים הנ"ל ע"פ דהזוה"ק שיש ר"ר בבהכ"ס. והוא כענין מה שסיימתי בשו"ת יביע אומר (שם), שאע"פ שמן הדין היה אפשר להקל כד' רש"ל וסיעתו. מ"מ נכון להחמיר לכתחלה.

108 De *Kaf haChajim* stelt in zijn conclusie dat men na toiletbezoek 3 × de handen moet wassen, OH 4, subpar. 61.

109 En dus niet in de *Diwrei Jitschak* zelf.

110 Het is niet duidelijk om welk boek het gaat met deze titel.

111 "כמו שראיתי בשם ס' דברי יצחק (אות קב), ששמע מהגאון הק' מהר"ש מבבלו שהוא מקפיד

Tot slot zijn er de magisch-mystieke elementen die in deze paradigmatische tekst aangetroffen worden. De *Jabia Omer* citeert aan het begin van dit responsum de Zoharpassage (Bereesjiet 10b) over het toilet, waarin het toilet expliciet met de Ruach Ra'a wordt verbonden:

Er is een Ruach Ra'a in het toilet die daar 'woont', en die genot ontleent aan de viezigheid en drek die zich daar bevindt – en zij rust meteen op de handen van de persoon [die zich in het toilet bevindt]...¹¹²

Deze passage over de toilet volgt in de Zohar overigens meteen op de passage over de Onreine Geest op de handen van een persoon na het ontwakken. Het is daarom logisch dat men een verbinding legde tussen de 'geest' (Ruach) die in het toilet verblijft, de eerder genoemde Onreine Geest (רוחא מסאבא) op de handen na de slaap, en de Talmoedische Ruach Ra'a. Op deze manier worden in dit magisch-mystieke halachische perspectief verschillende situaties die Ruach Ra'a genereren met elkaar verbonden en verzwarende bepalingen van de ene naar de andere overgeheveld. De Ruach Ra'a in het toilet rust daarom ook op etenswaren en dranken die daar naar binnen worden gebracht. De invloed van dit zwaardere magisch-mystieke perspectief werkt ook door in de conclusie van de *Jabia Omer* aangaande etenswaren die het toilet zijn binnengebracht, waarbij hij a priori de zwaardere mening prefereert, zoals eerder beschreven. Ondanks het feit dat hij in zijn discours wel gebruik maakt van de relativerende mening 'dat er geen Ruach Ra'a meer in onze tijd bestaat'.

Andere duidelijke magische elementen zijn verder aanwezig in het discours, namelijk in de discussie of bedekken helpt tegen de Ruach Ra'a: etenswaren of dranken die bedekt het toilet werden binnengebracht, of eten en drinken die bedekt onder het bed lagen. De *Jabia Omer* maakt onderscheid tussen een enkelvoudige en dubbele bedekking (aangeduid als ingepakt én verzegeld), en ingepakt én verzegeld met een ijzeren zegel. Het verzegelen als bescherming naast het gewone verpakken wijst op de magische context van dit zegel als afweer. De vraag is dan of bedekken, dan wel bedekken en verzegelen helpt tegen de Ruach Ra'a?¹¹³ De *Jabia Omer* stelt op basis van Talmoedpassages en Middeleeuwse commentaren, dat de Ru-

שלא לאכול מאכל שהיה בבהכ"ס.

112 Begin subpar. 2: "רוחא חדא אית בבית הכסא דשרי תמן, ואתהני מההוא לכלוכא ושינופא, ומיד שרי על אינון אצבעאן דידי דבר נש..."

113 De *Jabia Omer* verwijst naar verschillende negatieve invloeden die teniet gedaan worden door verpakking en verzegeling: astrale negatieve invloeden bij het wisselen van de seizoenen (tekoeffa), de invloed van de doodsengel na een sterfgeval in de omgeving, en als bescherming tegen demonen.

ach Ra'a en demonen hetzelfde zijn, en dat bedekken en verzegelen dus helpt. Echter, hij wijst ook op zwaardere meningen die stellen dat tegen de Ruach Ra'a verpakken en verzegelen niet helpt. Dat deze verhandeling meer is dan een theoretische halachische verkenning van de verschillende meningen, blijkt uit het feit dat hij in zijn conclusie stelt dat men a priori rekening moet houden met deze zwaardere mening in het geval van etenswaren en dranken die onder het bed gelegd werden.¹¹⁴

Dat de *Jabia Omer* geneigd zou zijn om magische en kabbalistische invloeden te minimaliseren, zoals betoogd door Picard,¹¹⁵ lijkt op basis van dit responsum weerlegd te worden. De positie die de *Jabia Omer* in dit responsum inneemt, lijkt minder vernieuwend en matigend dan Picard in het algemeen doet voorkomen.¹¹⁶ De vraag naar de gelijkstelling tussen demonen en de Ruach Ra'a, lijkt in beide mogelijke posities een pre-modern discours op te leveren: een gelijkstelling bevestigt het geloof in demonen; een afwijzing van de gelijkstelling maakt de Ruach Ra'a nóg enger omdat reguliere afweer niet helpt. Als men moet vrezen a priori – de *Jabia Omer* staat het nuttigen van etenswaren die een toilet zijn binnengebracht niet zomaar toe – voor de Ruach Ra'a in het toilet, dan moet men dus bang zijn voor demonen en hun invloeden.¹¹⁷ Ook Lau's conclusie in zijn studie over Ovadja Josef, ge-

114 Einde subpar. 6: “... המחמירים לד' לזוהר בזה לחוש לד'”

115 A. Picard, *Misjnato sjel Harav Ovadja Josef beldan sjel Temurot* (2007), p. 195–243; A. Picard, ‘Pesikato sjel Harav Ovadja Josef beHilchot Niddah: bikoret Tarboet’, in: *Iyoeniem*, p. 453–489.

116 De hele status van het moderne toilet wordt in dit responsum bijvoorbeeld niet meegenomen. De *Jabia Omer* had hier een constructie van een driedubbele twijfel kunnen maken, die het zonder meer toestaat: 1. wie zegt dat er een Ruach Ra'a is in onze tijd? En zelfs als die wél bestaat, misschien 2. is de uitspraak van de *Sjalmei Zibboer* correct dat de Ruach Ra'a in het toilet niet op eten en drank rust, maar alleen op mensen. En zelfs als men zegt dat die wel op eten rust, 3. misschien is de status van een modern toilet gelijk aan die van een Perzisch en is er helemaal geen Ruach Ra'a in een dergelijk toilet? Dit zou een zuiverder redenering opleveren en de in deze tekst aangevoerde casuïstiek overbodig maken. Zoals het al dan niet aanwezige onderscheid tussen de Ruach Ra'a en demonen; het verschil tussen bedekt, onbedekt, en verzegeld; het verschil tussen a priori en a posteriori; het verschil tussen afwasbare en niet afwasbare etenswaren en dranken; en het verschil tussen een groot en klein geldelijk verlies dat nog terloops door de *Jabia Omer* wordt geponeerd. Terwijl het hele probleem inzake etenswaren en dranken in het toilet nóch in de Talmoed, nóch in de *Sjoelchan Aroech* wordt vermeld. Het is vooral in de rabbijnse literatuur van de afgelopen drie eeuwen te vinden.

117 Ook in een ander responsum van de *Jabia Omer* lijkt diens positie veel minder origineel en vernieuwend dan Picard wil doen voorkomen. Zie Picard, *Misjnato sjel*, p. 214–216 over het standpunt in *Jabia Omer* V. 1 JD, nr. 9, inzake eten en drinken dat men onder het bed heeft gelegd. Wie dit responsum echter goed leest en vergelijkt met hetgeen de *Kaf Hachajim* van rabbijn Sofer over dit zelfde onderwerp schrijft, komt tot de conclusie dat de *Jabia Omer* hetzelfde zegt als de *Kaf Hachajim*

titeld *MiMaran ad Maran*,¹¹⁸ dat hij ernaar streeft om de invloed van de kabala in het halachische discours te beperken, wordt in dit responsum¹¹⁹ niet ondersteund en zelfs weerlegd.

6.2.5.3 De grenzen van het discours: de Misjna Beroera en de Chazon Iesj

Het responsum toont grotendeels de a-priori begrenzingen van het discours, zoals dat gevormd wordt door de meningen van de *Misjna Beroera* en de *Chazon Iesj*, en dat ook in andere teksten van het corpus is waar te nemen.¹²⁰ Kagan's halachische discussies over het toilet zijn gebaseerd op de zwaardere meningen: wie uit het toilet komt wast zijn handen altijd, óók als hij niet zijn behoefte heeft gedaan maar alleen de ruimte betrad. En ook wie het badhuis betreedt – ook zonder zich te wassen – moet de handen wassen 'vanwege de Ruach Ra'a die in deze ruimtes [toilet en badhuis] rust'.¹²¹ En hoewel Kagan geen directe uitspraak doet in zijn *Misjna Beroera*

in JD 116, § 44.

118 B. Lau, *MiMaran ad Maran*, p. 271–324, 370. Zie ook B. Lau in o.a.: 'Mekoma sjel haKabbala bepsikato sjel Harav Ovadja Josef', *Daat* 55 (2005), p. 131–152.

119 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 8 OH, nr. 37.

120 In de *Misjna Beroera* wordt het handenwassen na het ontwaken voornamelijk vanuit het zwaardere, mystieke perspectief beschreven: men moet meteen na het ontwaken de handen wassen, en a priori geen vier ellen lopen met ongewassen handen (OH:1, MB §2), vrouwen en kinderen moeten óók hun handen wassen (*ibid.*). Kagan ziet het klaarzetten van water bij het bed als de beste halachische keus. Als dat niet is gebeurd, dan kan men: óf een afstand lopen die steeds minder dan vier el is en even rusten en verder lopen, óf zo snel mogelijk naar het water rennen. De minst wenselijke optie is om het hele huis als een ruimte van vier el te zien en op de gewone manier naar het water lopen. Deze derde mogelijkheid is alleen goed als er een dringende noodzaak is (*ibid.*). Ten aanzien van aanraking door ongewassen handen van etenswaren en dranken, is zijn conclusie: a priori moet men zeer oppassen, maar heeft men het toch aangeraakt dan is het voedsel niet verboden. Wel moet men het drie maal afspoelen voor consumptie (indien mogelijk, OH:4, MB § 14). Aan het eind van de wetten over het handenwassen in de ochtend brengt de *Sjoelchan Aroech* (OH:4,18) ook nog een aantal andere situaties die het wassen van de handen nodig maken, zoals: wie uit het toilet of uit het badhuis komt, wie zijn nagels knipt, of zijn schoenen uitdoet. De *Misjna Beroera* zet de verschillende meningen naast elkaar en probeert vervolgens alles te integreren, door bijvoorbeeld een verschil te maken tussen wassingen vanwege Ruach Ra'a en hygiëne. Wassingen vanwege de Ruach Ra'a dienen zo snel mogelijk te worden gedaan met water, waarbij soms een enkelvoudige wassing voldoende is, en soms een drievoudige. Een reiniging vanwege hygiëne mag uitgesteld worden (anders dan vanwege de Ruach Ra'a) en kan soms ook gedaan worden door de handen schoon te wrijven (*Ibid.*, MB § 39). Al deze posities worden in het corpus behandeld.

121 *Ibid.*, MB § 40.

over de status van eten en drinken die het toilet zijn binnengebracht, suggereert bovenstaand object-gericht citaat wel dat hij deze (in ieder geval a priori) ongeschikt acht voor consumptie. De in het toilet of badhuis aanwezige Ruach Ra'a hecht zich immers aan de etenswaren of dranken. De doorwerking van de *Chazon Iesj* is zichtbaar via het zwaardere standpunt¹²² inzake het moderne toilet, dat vanwege twijfel de status van het Talmoedisch toilet gegeven moet worden – en daarbij zijn potentieel ook alle bepalingen van de Talmoed inzake het toilet relevant.

Samenvattend kan men stellen dat zowel de puur rationalistische als de magische benaderingen uit eerdere rabbijnse teksten doorgaans weinig vervolg krijgen in responsa van het corpus. Hoewel de relativiserende, pragmatische benadering van Middeleeuwse en pre-moderne commentaren wel ruim aandacht krijgt, geven de auteurs uit het corpus in de praktijk toch minder gewicht aan deze middeleeuwse teksten, op basis waarvan heel wat gevallen zonder meer toegestaan zouden kunnen worden. Zij gaan dus minder ver dan deze teksten zelf en verwerpen hiermee de mogelijkheid om de Ruach Ra'a als niet-relevante halachische categorie in de moderne tijd te benoemen. Men neemt de zwaardere meningen toch mee via onder andere de a priori / a posteriori constructie. De these van Soloveitchik over het (ultra-) orthodoxe halachische discours in de post-Sjoa periode, dat er sprake zou zijn van verzwarende tendensen, lijkt bevestigd te worden.

6.3 *Technologie, de moderne wereld en het corpus*

Hierboven werd getoond hoe elementen van een pre-modern wereldbeeld bij sommige auteurs in het corpus nog aanwezig lijken. De vraag rijst daarom op welke manier de moderne wereld in het corpus verschijnt en in welke mate dit ook te lezen valt als een theologisch verstaan van de ontmoeting met die wereld. In hoeverre heeft de moderne technologie als product van de moderne wetenschap invloed op het halachische discours over de Ruach Ra'a?

6.3.1 *Moderne transportmiddelen*

Vier responsa¹²³ uit het corpus presenteren een moderne variant op het plaatsen van eten en drinken onder een bed: onder een vliegtuigstoel of een zetel in een autobus. De alledaagse realiteit van moderne transportmiddelen wordt naadloos ingepast in het oudere paradigma dat de teksten aanleveren. De nieuwe wetenschappelijke inzichten die de uitvinding van de moderne transportmiddelen mogelijk hebben gemaakt, zijn geen reden

122 חזון איש, הלכות קריאת שמע, סימן י"ז אות ד.

123 *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 10; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 8; *ibid.*, V. 2, nr. 316; *Riwawot Efraim*, V. 2, nr. 6.

256 om de Ruach Ra'a als niet-relevant te beschouwen. De object-gerelateerde vraag of de Ruach Ra'a eigenlijk wel invloed heeft op bewegende voorwerpen, wordt hierbij nauwelijks in de beantwoording meegenomen.¹²⁴ Anderzijds is ons geen oudere tekst over de Ruach Ra'a bekend, die de status van eten en drinken onder een zetel in een door paarden getrokken rijtuig behandelt. Ondanks de geconstrueerde continuïteit met de oude teksten, zijn de vragen in het corpus in dit opzicht toch 'modern'.

6.3.2 Het moderne toilet en badkamer

Al bij pre-moderne auteurs uit de 16^e eeuw is de mening te vinden dat de toiletten in hun tijd anders waren dan het Talmoedische toilet, waarin men vatbaar was voor demonen en tovenarij. In de toiletten van de post-Talmoedische periode die niet meer op het veld stonden maar bij de huizen, was er geen angst meer voor tovenarij. Met deze vaststelling – waarbij verwezen werd naar het subject-gerichte argument 'ga en kijk wat het volk zegt'¹²⁵ – werden ze ook van hun demonisch-magische¹²⁶ karakter ontdaan.¹²⁷ De zelfde redenering zou gebruikt kunnen worden bij de beantwoording van de vragen rond de status van het moderne water-closet. Toch gebeurt dat bijna in geen enkel responsum;¹²⁸ men komt doorgaans tot een zwaarder oordeel in het a-priori geval.

Men kan dit ook waarnemen in de beide paradigmatische teksten van de *Jitschak Jeranen* en de *Jabia Omer*. De *Jabia Omer* (V. 4 OH, nr. 5) gaat bij de beantwoording van de vraag naar de status van etenswaren en dranken die een (bad/)toilet-ruimte zijn binnengebracht, niet in op de status van ons modern toilet in vergelijking met het Talmoedische toilet. In het responsum van de *Jitschak Jeranen*¹²⁹ wordt de vergelijking tussen het moderne toilet en het geroemde Perzische toilet uit de Talmoed gemaakt, maar zeer formeel. Hij kijkt minder naar de praktisch-sanitaire kant van het Perzische toilet, namelijk dat de uitwerpselen meteen naar beneden vielen en er dus minder stank en zichtbare viezigheid was, zodat het moderne toilet hiermee zonder twijfel te vergelijken is, en hier zelfs superieur aan is. Vooral de procedurele, halachisch-technische kant krijgt aandacht: de ruimte is bestemd

124 Over de Ruach Ra'a en bewegende voorwerpen, zie een vraag over eten en drinken onder een bed in een scheepshut, *Tsiets Eliëzer*, V. 10, nr. 35.

125 Verwijzing naar de Talmoedische uitspraak פוק חזי מאי עמא דבר die stelt dat wanneer men niet weet hoe te handelen men moet kijken wat het gewone volk doet, oftewel wat gebruikelijk is.

126 OH 3:11: שולט: שהמקנה בדבר שהאור יבשים, ולא בעשבים יבשים, "לא יקנה בחרס, משום כשפים, ולא בעשבים יבשים, שהמקנה בדבר שהאור שולט: 3:11 OH".

127 "הגה: ועכשיו, שבתי כסאות שלנו אינן בשדה, נהגו לקנה בחרס, וכן נהגו לקנה בדבר שהאור שולט בו ואינו מזיק, ופוק חזי מאי עמא דבר..."

128 De eerder gebrachte tekst van de *Tsiets Eliëzer*, V. 14, nr. 2 doet dat wel.

129 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5.

gaan aan het verschil tussen voedselbereiding vroeger thuis, en de groot-schalige productie in de moderne voedingsindustrie waar men steriel en hygiënisch werkt. In een responsum van de *Misjne Halachot*¹³⁶ werd de vraag behandeld over knoflook en ei die door drogen tot poeder zijn geworden. Wat er fysisch of chemisch met dergelijke etenswaren gebeurt inzake bederfelijkheid is niet van belang. De auteur hanteert een intern-halachisch discours dat los lijkt te staan van de concrete fysieke eigenschappen, maar om intentie draait: "...maar eier- uien- en knoflookpoeder die a priori worden gedroogd om ze als voedsel te bewaren, deze zijn nooit buiten de categorie van 'geschikt voedsel' gekomen..."¹³⁷

Wanneer de auteur wel geïnteresseerd is in de fysieke eigenschappen, hanteert hij een pre-modern halachisch paradigma: wanneer iets tot stof / aarde wordt, dan houdt het op te bestaan in zijn eerdere hoedanigheid.¹³⁸ Dit is hoogstwaarschijnlijk bekeken vanuit de oude leer der elementen, waarin aarde één van de basiscomponenten van fysieke stoffen is, en de bijbelse notie dat de mens na zijn dood weer tot stof wordt.¹³⁹ Als bewijs dat na het droogproces van knoflook, ei en ui deze etenswaren in hun oude hoedanigheden blijven bestaan en niet 'tot stof worden', brengt hij de volgende praktische observatie: "...en het eierpoeder moet gekookt worden net als een ei zelf, en ook de gedroogde knoflook en uien die in een saus worden gedaan, worden meteen actief..."¹⁴⁰ Dat er allerlei chemische processen bestaan waardoor de materie blijvend verandert en nieuwe eigenschappen krijgt, is in deze niet relevant – het oude rabbijnse criterium van 'tot stof worden' blijft maatgevend.

6.3.3.1 Ijskasten

In een andere paradigmatische tekst staat de *Riwawot Efraïm* een ei in de ijskast toe voor consumptie – de moderne ijskast maakt de gepelde eieren niet vatbaar voor de Ruach Ra'a (de auteur lijkt het moderne hygiëne-paradigma te hanteren).¹⁴¹ In een ander responsum van deze auteur uit het cor-

¹³⁶ *Misjne Halachot*, V. 16, nr. 16.

¹³⁷ "אבל אבקת ביצים ובצלים ושומים שלכתחילה מיבשים אותם ע"מ להחזיקם כמאכל ומעולם לא יצאו מדין מאכל הראוי מעולם..."

¹³⁸ "...ולפענ"ד מדברי הדרכ"ת אין רא' דהרי התם דייק שנתייבשה הביצה ונעשית כאפר וכוונתו דהו"ל נפסל מאכילת אדם... וגם טומאה פקעה ממאכל שנפסל מאכילת כלב..."

¹³⁹ Gen. 3:19 — want stof bent u en u zult tot stof terugkeren (Herziene Statenvertaling).

¹⁴⁰ "והאבקת ביצים הוא צריכה בישול כמו ביצה עצמה וכן השומין והבצלים היבשים מניחין אותם ברוטב והם מיד פועלים..."

¹⁴¹ *Riwawot Efraïm*, V. 5, nr. 523: "En het lijkt mij dat als het in een dichte pan zit of in de ijskast dat daarop niet van toepassing is de wet van het gepelde ei. En het bewijs hiervoor is dat men dit vóór Sjabbat klaarmaakt en in de ijskast zet [voor

technologische vernieuwingen probleemloos in het oudere paradigma geïntegreerd worden. Terwijl Middeleeuwse teksten de Ruach Ra'a voor hun tijd juist relativeerden door te stellen dat deze niet meer gevonden wordt, en hiermee post-Talmoedische wetenschappelijke inzichten voorrang gaven boven de autoriteit van de Talmoed.

6.3.4.1 De 'veranderde natuur' en het corpus

Hierboven werd beschreven hoe Middeleeuwse en pre-moderne teksten over de Ruach Ra'a een argument gebruikten om de Talmoedische regels aan te passen, door te stellen dat de Ruach Ra'a/die vorm van Ruach Ra'a niet meer in hun tijd bestaat, of in hun gebieden gevonden wordt – een variant van het concept van 'de veranderde natuur' (נשתנו הטבעים). De benadering van de 'veranderde natuur' maakt het mogelijk om enerzijds de gecanoniseerde Talmoed als gezaghebbend te blijven beschouwen, en anderzijds in de praktijk een andere gedragsregel te formuleren in de interactie met de fysieke wereld. Niet omdat de informatie in de oude teksten niet overeenstemt met de wetenschappelijke inzichten, maar omdat deze over een andere realiteit spreken.

In de responsa van de afgelopen eeuwen vindt men het concept van 'de veranderde natuur' dan ook terug in de context van vragen over de geldigheid van Talmoedische voorschriften over medische verzorging, voeding en kasjroet (fysiologie en anatomie van dieren), en de classificaties van diersoorten, toegespitst op het thema autogenesis versus biogenesis (bijvoorbeeld: het verbod op het doden van dieren op Sjabbat),¹⁴⁴ — een Talmoe-

¹⁴⁴ bSjabbat 107b: R. Eliëzer zegt: "Wie een luis op Sjabbat doodt, is alsof hij een kameel heeft gedood". R. Josef wierp tegen: 'De Rabbijnen hebben alleen een meningsverschil met R. Eliëzer ten aanzien van een luis omdat deze zich niet geslachtelijk voortplant, maar t.a.v. andere insecten en kruipende dieren die zich geslachtelijk voortplanten niet'. Beiden leren het van de rammen [die voor de bouw van het Tabernakel werden geslacht]. R. Eliëzer is van mening: 'vergelijkbaar met de rammen – zoals bij de rammen een ziel verloren ging [bij het doden], zo ook alle [dieren] waar een ziel bij verloren gaat [zijn verboden]'. En de rabbijnen zijn van mening: 'vergelijkbaar met de rammen – zoals bij de rammen die zich geslachtelijk voortplanten, zo ook alles dat zich geslachtelijk voortplant [maar een luis dus niet]'. Middeleeuwse commentatoren verklaren dit 'omdat deze zich niet geslachtelijk voortplanten' door te wijzen op het ontstaan van de luis uit menselijk zweet (autogenesis i.p.v. biogenesis). Zie Rabenoe Tam in de Tosafot op bSjabbat 12a (beginwoorden 'sjëma jaharog') over de witte hoofdluis, en Maimonides, Hilchot Sjabbat, H. 11:3. Wie de tekst van H. 11 daar goed bekijkt ziet dat hij vier categorieën aanbrengt: 1) dieren die zich geslachtelijk voortplanten 2) dieren die uit het stof van de aarde ontstaan 3) dieren die uit uitwerpselen of rottend voedsel ontstaan 4) dieren die uit zweet van de mens ontstaan.

disch standpunt dat door de nieuwe ontdekkingen in de 2^e helft van de 19^e eeuw definitief niet meer houdbaar was.¹⁴⁵ Het gebruik van deze doctrine in het corpus, kan dus beschouwd worden als een theologisch antwoord op de verhouding tot de moderne wetenschap.

In het corpus wordt het concept van de ‘veranderde natuur’ in acht¹⁴⁶ teksten aangetroffen, een gering aantal gezien de raakvlakken met voedsel, hygiëne en het menselijke lichaam – zaken die een duidelijke fysieke component kennen. Bovendien wordt het concept zelf door de *Magen Awraham* (17^e eeuw) al in zijn commentaar op de *Sjoelchan Aroech* gebruikt om het gevaar van de Ruach Ra’a te neutraliseren.¹⁴⁷ Niet alle acht teksten stemmen in met het gebruik van dit concept in de casus van de Ruach Ra’a die ze in hun responsum behandelen.¹⁴⁸ Er lijkt dus ook terughoudendheid in het corpus te bestaan om dit concept van de veranderde natuur te gebruiken om daarmee de vragen over de Ruach Ra’a op te lossen. En, hoewel er in de teksten van het corpus geen expliciete verwerping van het concept ‘veranderde natuur’

145 Kanttekeningen bij de Talmoedische vaststelling dat luizen zich niet geslachtelijk voortplanten zijn al in de 18^e eeuw te vinden bij de *Pachad Jitschak* (Jitschak Chizkia Lampronti). Deze vond dat gezien de nieuwe inzichten men tot een zwaarder oordeel moest beslissen, lemma ‘jagen’ (צידה). Het thema van de status van luizen keert terug in verschillende hedendaagse responsa, voornamelijk in de context van de Sjabbat-wetten en het verbod op het eten van ongedierte (sommige wormen werden ook verondersteld door autogenese te zijn ontstaan en toegestaan voor consumptie), waarbij deze Talmoedische maatstaven gehandhaafd lijken. Zie o.a. *Heichal Jitschak* OH, nr. 29 (uit 1945) – over het ‘doden’ van bacteriën; *Minchat Sjelomo*, V. 1, nr. 11 – inzake Sjabbatwetten; *Divré Jatsiv* OH, nr. 166 (uit 1981) – of het toegestaan is om een kind te ontwormen op Sjabbat; *Tsiets Eliëzer*, V. 9, nr. 22 – of men in het huis mag spuiten met insectendodende middelen op de Sjabbat. Zie ook Guttel, *Hishtanoet*, p. 182–186. S. Aviner – auteur uit ons corpus over de Ruach Ra’a – schrijft hierover ook: “Omdat onze ogen niet het voortplanten van de luizen kunnen zien, daarom beschouwt men ze niet als levende wezens [m.b.t. Sjabbat]. Hoewel wetenschappelijk gezien ze wél levende wezens zijn, maar vanuit halachisch oogpunt zijn ze dat niet...”, S. Aviner, ‘Torah uMaddah’, in: *Itoeré Kohaniem* 69, p. 1–7; M.Kislev, *Sjana beSjana* (2002), ‘hahoreg Kina beSjabbat, kehoreg Gammal beSjabbat?’, <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/shana/hahoreg-4.htm>.

146 *Afarkesta deAniya*, V. 1, nr. 133, *ibid.*, V. 2 JD, nr. 145; *Divré Jatsiv* JD, nr. 31; *Tsiets Eliëzer*, V. 13, nr. 2; *ibid.*, V. 18, nr. 46; *ibid.*, V. 22, nr. 4, 40; *Misjne Halachot*, V. 3, nr. 61.

147 *Magen Awraham* op OH:173:2 ten aanzien van het wassen van de handen tussen het eten van vis en vlees: המוצרים כמה דברים המוזכרים “ואפשר בזמן הזה אין סכנה כ”כ דחזינן כמה דברים המוזכרים בנפשו של אדם כשהוא אוכל וישאר דברים והאידיא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות...”.

148 *De Afarkesta* V. 2 JD, nr. 145 en *Divré Jatsiv* JD, nr. 31 staan negatief tegenover het gebruik van het concept van de veranderde natuur in het desbetreffende responsum over de Ruach Ra’a.

plaatsvindt, is deze tendens wel duidelijk te vinden in andere teksten van auteurs van ons corpus, die echter niet de Ruach Ra'a als onderwerp hebben.¹⁴⁹ Het corpus lijkt daarmee een gematigd anti-moderne tendens te vertonen die mogelijk niet op zichzelf staat, maar onderdeel is van de theologie van het orthodoxe Jodendom in de afgelopen eeuwen. Guttel's *Hishtanoet haTe-vi'iem beHalacha* (over het begrip 'veranderde natuur in de halacha') en het gezaghebbende *Nisjmat Awraham* over medische vraagstukken, beschrijven verschillende inperkende voorwaarden voor het gebruik van het concept in het halachische discours van de afgelopen 100-150 jaar waardoor het praktisch nog nauwelijks bruikbaar is.¹⁵⁰ Guttel somt in zijn boek wel zeven¹⁵¹ voorwaarden of restricties op waaronder o.a. de volgende: het mag geen basis in de Tora zelf hebben of een overlevering van Sinaï zijn,¹⁵² het mag niet gaan om zaken van levensgevaar,¹⁵³ en het moet om een echt wetenschappelijk feit gaan waarover geen discussie is,¹⁵⁴ en de verandering van de natuur moet een onomkeerbare zijn. De combinatie van deze voorwaarden¹⁵⁵

149 De *Misjne Halachot*, V. 5, nr. 148 behandelt de vraag of een zwangere vrouw gedurende de eerste drie maanden van haar zwangerschap tóch rekening moet houden met een mogelijke menstruatie. Dit houdt in dat men in ieder geval op de verwachte dag van de menstruatie geen gemeenschap mag hebben. Oudere teksten stellen namelijk dat pas na 3 maanden na de conceptie de menstruatie stopt, in tegenstelling tot de wetenschap en de empirie dat zwangere vrouwen al meteen stoppen met menstrueren – enkele uitzonderingen daargelaten. De *Misjne Halachot* verwerpt het gebruik van de veranderde natuur in dit responsum geheel. Zie ook *Jabia Omer*, V. 3 EH, nr. 1, een responsum over een echtscheidingszaak waarin de vrouw in verwachting is, en de beide partners het oneens zijn over wie de vader van het kind is. In het responsum wordt o.a. verwezen naar de Talmoedische uitspraak (o.a. bNiddah 27a) dat wanneer een vrouw een kind baart in de 9e maand dit betekent dat deze 9e maand altijd voldragen is, en niet gedeeltelijk voldragen (יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין). Volgens de Tosafisten (*Avoda Zarah* 24b) klopt dit niet met de waarneming en stellen dat 'de natuur veranderd is'. De *Jabia Omer* vindt dat dit hier niet van toepassing – zich baserende op een eerder responsum van de Riwasj.

150 Een overzicht hiervan is tevens te vinden in A. Sofer-Awraham, *Nisjmat Awraham, Hilchot Refoe'a* (1984), OH., p. 176–181 (H. Sjabbat, par. 328, subpar. 6).

151 Guttel, *Hishtanoet* (1995), p. 197–217.

152 Zie ook *Nisjmat Awraham*, *ibid.*, p. 179–180.

153 *Ibid.*, p. 180

154 Deze voorwaarden zijn grotendeels te herleiden tot posities van eerdere geleerden, soms zelfs uit de Middeleeuwen. De vraag wat de status is van o.a. de medische en astronomische kennis wordt door o.a. Maimonides, zijn zoon Awraham, de Geoniem, de Rashba, de Rivasj (Jitschak b. Sjesjet, 1326–1408) besproken. De Rashba en de Rivasj zien de kennis in de Talmoed als geopenbaarde kennis, de anderen in mindere mate of in het geheel niet.

155 Het naast elkaar zetten van de inperkende posities uit eerdere geschriften werken zo een nóg verder inperkende tendens in de hand.

6.3.4.2 Het magische Talmoedische paradigma herbevestigd?

Het corpus lijkt het Talmoedisch paradigma en bijbehorende wereldbeeld gedeeltelijk te herbevestigen door de vragen rond de Ruach Ra'a te problematiseren. Het nuancerende paradigma uit Middeleeuwse en pre-moderne teksten, en de veranderingen in de fysieke omgeving door de moderne technologie, leiden niet tot een lichtere beslissing in een a priori casus. Het is hierbij opmerkelijk dat de herbevestiging van het Talmoedische paradigma nauwkeurig strookt met het gedachtegoed van de *Chazon Iesj* en diens wereldbeeld, dat als boegbeeld geldt in de meer conservatieve stromingen van de post-Sjoa orthodoxie.

Volgens Bar-On stond de *Chazon Iesj* weliswaar afwijzend tegenover praktische kabbala,¹⁵⁷ maar lijkt hij het magische-mystieke wereldbeeld – deels terug te voeren op het Talmoedische discours – toch gedeeltelijk geïncorporeerd te hebben. Dit blijkt o.a. uit zijn meer positieve houding tegenover de zogenaamde 'remedies' die vaak een magisch-religieus karakter hebben (de *segoelot*).¹⁵⁸ Ook laat Bar-On zien dat de *Chazon Iesj* bijvoorbeeld in het Boze Oog geloofde, en afzag van het eten van bepaalde etenswaren waarvan de Talmoed schrijft dat ze het leren doen vergeten.¹⁵⁹ Dat beeld wordt verder versterkt wanneer ook halachisch-biografische literatuur over de *Chazon Iesj* wordt meegenomen.

Goede voorbeelden zijn het standpunt van de *Chazon Iesj* inzake het

156 De invloed van het ethisch-moralistische discours op het halachische kan mogelijk blijken uit Dessler's weerstand tegen de doctrine van de 'veranderde natuur'. In een noot bij *Michtav me'Elijahoe* gaat redacteur A. Carmell in op Desslers' kritische visie op het concept 'veranderde natuur', *Michtav*, V. 4, p. 355, n. 4: "En onze heer, Leraar, en Meerdere [אדמו"ר] ZTS" L zei, dat in dit geval en verwante situaties de wet [דין] nooit zal veranderen, zelf als de reden ogenschijnlijk ons niet begrijpelijk lijkt. Maar wij moeten de wet met twee handen aanpakken, zowel wanneer deze zwaar is of licht... en de reden is, zo zei onze heer, Leraar, en Meerdere [אדמו"ר] ZTS" L, dat de halacha bekend was aan Onze Wijzen Z" L door de overlevering van geslacht op geslacht ... en wat betreft de natuurlijke redenen – deze reden is niet de oorzaak van de wet, maar omgekeerd: de wet noodzaakt een verklaring. De reden die in de Talmoed wordt genoemd is niet de enige mogelijke verklaring hiervoor. Wanneer ze soms verklaringen gaven die gebaseerd waren op kennis van de natuur uit hun tijd, dan is aan ons de plicht om andere verklaringen te zoeken waardoor de wet gefundeerd blijft op haar basis, volgens de kennis van de natuur die wij hebben..."

157 Ibid., p. 174–176.

158 Ibid., p. 186–192.

159 Bar-On, *haChazon Iesj*, p. 188.

Tot slot wordt specifiek het geval behandeld van de Ruach Ra'a op etenswaren die onder het bed waren geplaatst – een onderwerp dat veelvuldig terugkeert in het corpus: 'Etenswaren onder het bed: hoewel men in zijn [eigen] huis voorzichtig was om deze niet te eten, gaf hij de opdracht om deze aan de armen te geven. En hij zei dat ze niet vernietigd mogen worden omdat ze strikt volgens de wet toegestaan zijn...' ¹⁶⁷

Behalve een traditionele voortzetting van een ouder discours, een neo-orthodoxe afwijzing van de moderniteit zoals Chajes ten aanzien van de dibboek betoogde, kunnen magische elementen overigens ook weer onderdeel zijn van het post-moderne wereldbeeld. Waar in de Verlichting sprake was van de 'onttovering van de wereld', spreken D. Houtman en anderen thans van een 'hertovering' van de wereld. ¹⁶⁸

6.4 Conclusie

Hierboven werd de tendens in het corpus beschreven om eerdere relativerende benaderingen slechts deels te accepteren, en in plaats daarvan de lijn te volgen waarin de bepalingen rond de Ruach Ra'a ook in de moderne tijd nog (vrijwel) onveranderd relevant zijn. Terwijl in de Middeleeuwen en pre-moderne tijd sommigen al een discontinuïteit vonden tussen de Talmoedische tijd en de eigen tijd, lijkt het corpus de moderne wereld juist in het oude Talmoedische paradigma te willen integreren. Hoewel ook in het corpus de Ruach Ra'a gerelativeerd wordt, gaan sommige Middeleeuwse en pre-moderne teksten verder dan de auteurs uit dit corpus. Deze tendens in het corpus past binnen een breder theologisch verstaan binnen de orthodoxie van de moderne wereld, waarin het Talmoedische paradigma wordt geherwaardeerd en boven het moderne kennisparadigma wordt geplaatst. Moderne sanitaire voorzieningen, vliegtuigen, en badkamers vormen geen reden om het Talmoedische en Middeleeuwse paradigma te herzien of te heroverwegen.

Het discours rond de Ruach Ra'a in het corpus lijkt in de post-Sjoa periode opnieuw geformuleerd te worden, zoals door Chaïm Soloveitchik uiteengezet. Er lijkt een nieuwe literatuur te ontstaan over de Ruach Ra'a hoe-

בין ב' אנשים.

167 Ibid., subpar. 28: "אוכלין שתחת המטה אף שבביתו הקפידו שלא לאכול צוה ליתנם לעניים ואמר שאין לאבדם כיון שמדינא מותרים..."

168 D. Houtman, 'Moderniteit, technologie en individuele vrijheid: Een hertovering van de wereld?', in: J. van Beveren en P. van der Parre (eds.), *In werkelijkheid is 't anders: Sociologische opstellen voor Jan Berting* (1995), p. 79–97; idem., 'Wetenschap, religie en emotie in een onttoverende wereld', in: *Gevoel voor kennis: Jaarboek Kennissamenleving - Deel 5* (2009), p. 49–66. Zie ook S. Aupers en D. Houtman (2006), 'Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality', *Journal of Contemporary Religion*, V. 21, No. 2 (2006), p. 201–222.

wel deze al uit eerdere teksten bekend is, en een duidelijke praxis al eeuwen voorhanden was. Het is een wijze van halacha toepassen waarin teksten een hoofdrol spelen, en de ervaringswereld van mensen een bijrol hebben. Bovenstaande theologisch-ideologische ontwikkelingen hebben echter ook hun invloed op de manier waarop met de teksten wordt omgegaan in de contemporaine tijd. Dit proces begon al vóór de Sjoa zoals hierboven beschreven, waarbij het gedachtegoed van de *Chazon Iesj* en de *Misjna Beroera* van Kagan een belangrijke factor zijn. Zij vormen de contouren van het halachische discours in het corpus – de zwaardere mening – waarbinnen dan weer mogelijkheden bestaan om lichter te oordelen.

De holistische benadering waarbij teksten zoveel mogelijk naast elkaar worden gezet en geïntegreerd in één discours zonder een duidelijke keuze te maken, leidt ertoe dat pre-moderne elementen een rol op de achtergrond blijven spelen. In de paradigmatische tekst van de *Jabia Omer* en enkele andere teksten uit het corpus komen deze pre-moderne magische elementen weer actief naar voren – een verschijnsel dat zélf volgens sommigen een modern fenomeen is. De magische tendensen in het corpus lijken in sommige gevallen¹⁶⁹ het gevolg van de bemiddelende rol die de responsa willen spelen tussen mystiek-kabbalistische en meer legalistisch-normatieve vormen van Jodendom, waarbij populair-folkloristische gebruiken – mits niet verboden – in het normatief-halachisch Jodendom geïncorporeerd kunnen worden.

Het modern wetenschappelijke wereldbeeld lijkt niet geheel, of slechts in geringe mate, geïncorporeerd te worden door de auteurs van het corpus. Hoewel in het corpus zelf geen responsa zijn te vinden met een uitgesproken anti-wetenschappelijke strekking, is een dergelijke houding wel te vinden in de responsa van sommige auteurs uit het corpus die echter geen onderdeel vormen van ons corpus over de Ruach Ra'a.¹⁷⁰ Soloveitchik's these

169 Het gebruik van wijnruit (*Jabia Omer*), het waterritueel (*Ateret Paz*) om de betovering van een jongeman op te heffen, de naam Zallefonit als magische afweer tegen de Ruach Ra'a (*Riwawot Efraïm*), en mystieke details van de wassing in de ochtend (*Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 4 en *Divré Jatsiv* JD, nr. 31, subpar. 11).

170 Zie het responsum *Tsiets Eliëzer*, V. 10, nr. 25, hoofdstuk 4 over het criterium van leven en dood: is dit de ademhaling en de hartactiviteit zoals de oude rabbijnse teksten schrijven, of de hersenactiviteit waar de moderne geneeskunde van uitgaat? De context is het transplanteren van een hart van een persoon die hersendood is, in een persoon die een donorhart nodig heeft. Omdat men dit doet op basis van hersendood alleen, noemt de *Tsiets Eliëzer* de doctoren die dergelijke operaties uitvoeren moordenaars. Hij verwijst naar een bekend fragment uit een responsum van de Riwasj (nr. 447), dat stelt dat de halacha niet bepaald wordt door wetenschappelijke kennis, maar door de geopenbaarde Mondelinge Leer die teruggaat tot Mozes. Zie ook *Misjne Halachot* (V. 16, nr. 6) waarin gesteld wordt dat men niet op de wetenschap kan vertrouwen m.b.t. de wetten van de Tora. Ook het lezen van wetenschappelijke boeken is volgens hem verboden en wie dat doet heeft

dat de verzwaring in het halachische discours juist het gevolg was van het internaliseren door de orthodoxie van de moderne wetenschap en het verdwijnen van kabbalistische wereldbeeld, lijkt door de teksten uit dit corpus weersproken te worden. In het corpus lijkt de verzwaring eerder een milde afwijzing te zijn van de moderne wetenschap en haar wereldbeeld, dan een committering hieraan.

Bovendien kan de benadering van sommige auteurs om een niet-fysieke en geestelijke, niet-meetbare component aan het discours rond de Ruach Ra'a toe te voegen, een manier om dit conflict tussen halacha en moderne wetenschap te verzachten. Door te stellen dat het bij de Ruach Ra'a niet – of niet alléén – om een fysiek gevaar gaat, onttrekt men de kwestie aan empirische verificatie en lost men het conflict met de moderne wetenschap (gedeeltelijk) op.

Hoofdstuk 7

De Ruach Ra'a: sociologische en antropologische aspecten

In het sociologisch-antropologische discours – dat doorwerkt in velden als theologie en Ritual Studies – zijn uiteenlopende definities gebezigd over wat een ritueel inhoudt. Hierbij spelen de relaties tussen magie, religie en wetenschap vaak een rol: ritueel als magisch-symbolische handeling of als technisch-doelmatige handeling, hoe problematisch het onderscheid tussen magie en religie ook is.¹ Juist omdat een ritueel doorgaans onderscheiden wordt van een instrumenteel-functionele handeling – handen wassen als ritueel versus fysieke reiniging – creëert dat ruimte voor een niet louter fysieke benadering. Daarmee kan ook de handwassing vanwege de Ruach Ra'a in een breder kader van Ritual Studies worden geplaatst. Hieronder volgt eerst een theoretisch kader (7.1), vervolgens het toepassen van het theoretische kader op het corpus (7.2), de gesignaleerde functie van het creëren van grenzen en controle door de Ruach Ra'a (7.3), het discours van de Ruach Ra'a als 'enclave culture' (7.4), en de plaats van de rabbijn (7.5).

7.1 Theoretische contouren van de Ruach Ra'a

In moderne theorieën wordt de definitie van het ritueel uitgebreid tot buiten het strikt religieuze en omvat dan ook rituelen in seculiere setting, van privé-rituelen (geboorte, sterfte) tot gemeenschapsrituelen, zoals politiek-nationale. Dit blijkt ook uit andere omschrijvingen: ritueel als (symboli-

- 1 Zie o.a. V. Neckebrouck, *Denken over religie — Deel II Van Hugo Winckler tot Clifford Geertz* (2011), bijv. p. 174–5; J.D. Eller, *Introducing Anthropology of Religion* (2007), p. 109–33; C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992); idem., *Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997).
- 2 F. Bird en M. Douglas, zie o.a.: F.B. Bird, 'Ritual as Communicative Action', in: *Ritual and Ethnic Identity: A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues* (J.N. Lightstone en F.B. Bird eds., 1995), p. 23–52; S. Fishbane, *Deviancy in Early Rabbinic Literature* (2007), p. 33–34 die Bird volgt in zijn analyse

sche) communicatie,³ als tekst,⁴ als handelen – maar dan in specifieke vorm ('practice')⁵ – als 'performance'⁶ waarin de interactie tussen uitvoerder en publiek centraal staat,⁷ of als 'interactie code'⁸ tussen mensen. Volgens C. Bell creëert het ritueel zelf betekenissen, in de vorm van waarden en normen, sociale relaties en machtsstructuren.⁹

In het kader van studies naar het Jodendom, is door de sociale wetenschappen veel onderzoek gedaan naar het bijbelse Jodendom en zijn rituelen,¹⁰ maar minder naar rabbijnse rituelen. Uitzondering hierop is het werk van Gruenwald¹¹ die zijn visie op ritueel ook toepast op het rabbijnse Jodendom en de halacha, hoewel hij een symbolische betekenis van ritueel en rituele theorie afwijst. Hij benadrukt het behavioristische-karakter van rituelen als 'autonome expressies van de hersenen (mind)'¹² – vaak in

van het ritueel van de Nazireeër. Over M. Douglas: zie C. Bell, *Ritual Theory*, p. 43–44 en M. Douglas, *Natural Symbols* (2002), p. 21–22, 38.

- 3 F. Bird en M. Douglas, zie o.a.: F.B. Bird, 'Ritual as Communicative Action', in: *Ritual and Ethnic Identity: A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues* (J.N. Lightstone en F.B. Bird eds., 1995), p. 23–52; S. Fishbane, *Deviancy in Early Rabbinic Literature* (2007), p. 33–34 die Bird volgt in zijn analyse van het ritueel van de Nazireeër. Over M. Douglas: zie C. Bell, *Ritual Theory*, p. 43–44 en M. Douglas, *Natural Symbols* (2002), p. 21–22, 38.
- 4 C. Geertz. Bedoeld wordt uiteraard het 'levende' ritueel dat door de observerende antropoloog als tekst ontcijferd dient te worden. Geertz koppelde dit idee aan het ritueel van de hanengevechten op Bali die hij intensief bestudeerde. Zie o.a. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973), p. 448–453; C. Bell, *Ritual Theory*, p. 43–6.
- 5 Bij P. Bourdieu, zie C. Bell, *Ritual Theory*, p. 69–93.
- 6 Zie o.a. V. Turner, *The anthropology of performance* (1988) en J.D. Eller, *Introducing Anthropology*, p. 128–132.
- 7 En volgens Geertz ook in samenspraak met de observerende antropoloog, zie C. Bell, *Ritual Theory*, p. 27–28.
- 8 Skorupski, zie J.D. Eller, *Introducing Anthropology*, p. 112: "The point of interaction-code behavior is to establish or maintain (or destroy) an equilibrium, or mutual agreement, among the people involved in an interaction as to their relative standing or roles, and their reciprocal commitments and obligations". Zie ook p. 113.
- 9 C. Bell, *ibid.*, p. 196: "In sum, it is a major reversal of traditional theory to hypothesize that ritual activity is not the 'instrument' of more basic purposes, such as power, politics, or social control, which are usually seen as existing before or outside the activities of the rite. It puts interpretive analysis on a new footing to suggest that ritual practices are themselves the very production and negotiation of power relations".
- 10 Zie bijvoorbeeld het recent gepubliceerde *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect* (S. M. Olyan, ed., 2012).
- 11 I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (2003).
- 12 *Ibid.*, p. 13.

situaties waar een dreiging of crisis aanwezig is.¹³ De rituele theorie is ‘embedded’ – als interne logica ‘die de verschillende segmenten tot één Gestalt vormt’.¹⁴ Vandaar dat Gruenwald grote aandacht heeft voor de details van een ritueel, de opeenvolging van de handelingen, plaats, tijd, en andere condities.¹⁵ Aandacht voor ritueel en de rabbijnse bronnen is ook te vinden in *Deviancy in Early Rabbinic Literature* (2007) van S. Fishbane, die antropologische en sociologische aspecten van enkele casussen in de rabbijnse literatuur bespreekt.¹⁶

Andere studies die vermeld dienen te worden zijn *Judaism. Viewed from Within and from Without* (H.E. Goldberg ed., 1987) en M. Bloom, *Jewish Mysticism and Magic. An Antropological Perspective* (2007). De bundel van Goldberg heeft als thema de relatie tussen tekst en ritueel: teksten zijn zowel een conservatief-structurende als een dynamische factor bij de uitvoering van rituelen; tekststudie en antropologisch veldonderzoek zijn daarom – bij het onderzoek naar ritueel – twee complementaire facetten. Bloom behandelt de relatie tussen offerritueel en liturgische, mystieke en magische teksten, en de relatie tussen de verschillende rituelen die in deze genres beschreven worden. Het offerritueel in de Tempel is het paradigma voor gebed en liturgische teksten, waarbij mystieke en magische teksten wederom de kracht van het gesproken woord en gebedsformules gebruiken.

Aandacht voor rituelen in het moderne Jodendom, en de verhouding tussen individu en gemeenschap vindt men o.a. in *Jewish Passages – Cycles of Jewish Life* (2004) van de al eerder genoemde H. E. Goldberg, en *Rethinking Modern Judaism* (1998) van A. M. Eisen dat vooral is gericht op de V.S. Beiden wijzen op de belangrijke rol in het hedendaags Jodendom van de familie en de huiselijke setting waarbinnen rituelen worden uitgevoerd, als de centrale component van etnische en religieuze identiteit. Een grondig onderzoek naar dagelijks terugkerende rituelen – als beschreven in de rabbijnse literatuur – in het hedendaagse orthodoxe Jodendom [op basis van responsa-teksten uit een breed spectrum auteurs, zoals in dit corpus], is nog niet eerder uitgevoerd.

7.1.1 De Ruach Ra’a en ritueel

In de vele definities over ritueel keert een aantal elementen terug: handeling, herhaling, en een vaste vorm.¹⁷ Het handenwassen na contact met de

13 Ibid., p. 16.

14 Ibid., p. 2.

15 Ibid., p. 8-12, 22-23, 30-31.

16 Bijv. zijn discussie over ritueel t.a.v. de Nazir, p. 33-35; over onreinheid en de theorie van Douglas, p. 54-56., en over Douglas' group/grid-theorie, bijv. p. 55-56.

17 J.D. Eller, *Introducing Anthropology*, p. 111: “As different as these definitions are, they evince a few recurrent features. They emphasize action (although not al-

Ruach Ra'a is volgens deze definities zeker een ritueel, aangezien hierin deze kenmerkende elementen eveneens duidelijk te onderscheiden zijn. Ook is er met name in de (magisch-)mystieke traditie – die de halachische uitwerking van het ritueel beïnvloedde – een duidelijk verband tussen de praxis en een wereldbeschouwing. Dit laatste wordt in *Ritual Theory* als het mythische karakter van het ritueel beschouwd. In het discours over de Ruach Ra'a gaat het hier bijvoorbeeld om opvattingen over het dualisme tussen reine en onreine krachten die effecten op materie en de mens hebben, en om het dualisme in de mens zelf, voorgesteld door het uittreden van de ziel uit het lichaam tijdens de slaap.¹⁸

Zoals hierboven beschreven is 'performance' een belangrijk element in de theorievorming rond rituelen sinds de jaren '70. 'Performance' bevat doorgaans een expressief, communicatief en handelend aspect (ook spreken) – hoewel het ingewikkeld is om te definiëren wat 'performance' precies is.¹⁹ De theorieën die het performance-aspect benadrukken doen dit vaak ten aanzien van de analyse van rituelen die in aanwezigheid van en samen met anderen uitgevoerd worden. Ze zijn daarom niet direct van toepassing op het ritueel van het handenwassen vanwege de veronderstelde aanwezigheid van de Ruach Ra'a. Het is immers een ritueel dat de persoon alleen kan uitvoeren, en dit doorgaans ook alleen uitvoert. Toch is het in mindere mate ook relevant voor rituelen die door een persoon alleen worden uitgevoerd, zonder de aanwezigheid van anderen. Goffman was één van de eersten die zich bezighield met de manier waarop personen zich presenteren aan anderen in het sociale leven. Hij schrijft hierover in *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), het volgende:

Earlier it was suggested that a performer may be taken in by his own act, convinced at the moment that the impression of reality which he fosters is the one and only reality. In such cases we have a sense in which the performer comes to be his own audience; he comes to be performer and observer of the same show. Presumably he introcepts or incorporates the standards he attempts to maintain in the presence of others so that even in their absence his conscience requires him to act in a socially proper way ... In other words, an individual may be his own audience or may imagine an audience to be present.²⁰

ways 'practical' or 'instrumental' action), patterning, and communication—even if, at least in some cases, that communication is regarded as 'empty.' Catherine Bell, who has recently compiled a summary and analysis of theories of ritual, points out that these theories tend to offer 'formality, fixity, and repetition' as central aspects".

18 Zie o.a. C. Bell, *Ritual Theory*, p. 19.

19 Zie o.a. R. Schechner, *Performance Studies: An Introduction* (2013), p. 28–51.

20 E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), p. 49–50.

Ook anderen bescouwen een ritueel uitgevoerd in aanwezigheid van enkel de uitvoerder zelf als ‘performance’,²¹ en dit geldt dus ook voor de rituelen rond de Ruach Ra’a.²² Door het handenwas-ritueel uit te voeren en de restricties rond de Ruach Ra’a in acht te nemen worden de ideeën van reinheid en heiligheid in het individu bevestigd. Hij verbindt zich met de geloofsgemeenschap die deze rituelen ook in acht neemt en zo tot het collectief van een ‘heilig Verbondsvolk’ wordt. Men zou tevens de idee van het individu dat zijn ritueel in aanwezigheid voor God uitvoert als een performance kunnen zien,²³ net als het nakomen van de restricties en het wassen van de handen na contact met de Ruach Ra’a.

Bovendien speelt dit element van de ander als aanwezige – en mogelijke toezichthouder – een zekere rol in het corpus. Het performance-aspect uit de rituele theorieën voegt dus een en ander toe aan het begrip van het ritueel rond de Ruach Ra’a. Zo vindt men in één tekst in het corpus een verwijzing naar het uitvoeren van het handenwassen in het institutioneel kader van een leerschool voor jonge kinderen (of adolescenten). Dit responsum van de *Tesjoewot Wehanhagot*²⁴ dat eerder in paragraaf 4.3.1 als paradigmatische tekst werd gekozen, is geschreven vanuit een object-gerichte benadering en behandelt de vraag wat de status is van etenswaren die aangeraakt werden door een seculiere Joodse werkster – zij wast immers haar handen ’s ochtends niet drie keer hoewel dat is voorgeschreven. Terloops komt ook nog een korte verhandeling langs over het educatieve belang van het handenwassen in de ochtend ná het opstaan:

...En ik heb uit eigen ervaring meegemaakt toen de Tzaddiek rabbijn Amram Blau ZTS”L kwam klagen bij de Gaon van Brisk²⁵ ZTS”L over een bepaald instituut waar de kinderen niet naar behoren leerden, en dat het niet de moeite waard was om het instituut te handhaven. En onze Meester ZTS”L [= de Gaon van Brisk] antwoordde hierop en vroeg of alle kinderen hun handen ’s ochtends wassen volgens de voorschriften. En hij [=Amram Blau] antwoordde, dat ze hierin wel te vertrouwen zijn, en dat ze zeker daar ’s ochtends [hun handen] was-

21 R. Schechner, *Performance Studies*, p. 192; R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis* (1987), p. 102-104.; zie ook C. Bell, *Ritual: Perspectives*, p. 165 over ‘The White Tiger’.

22 Zie specifiek Bell, *ibid.*, p. 193 (n. 58) waar ze een studie van S. Poll over Chassidim in Williamsburg citeert, en die het ritueel van handenwassen een performance noemt.

23 Wuthnow toont in *Meaning and Moral Order* o.a. hoe moderne media zoals TV bij staatsceremoniën een gezamenlijk gevoel van participatie en actief toeschouwen creëert.

24 *Tesjoewot Wehanhagot* V. 2, nr. 3.

25 Hij bedoelt de rabbijn Jitschak Zev Soloveitchik (1886-1959), de GRI”Z.

sen bij hun bed, conform het voorschrift. En onze Meester ZTS”L was verheugd en zei: ‘Als dat zo is, dan is alleen hierom al de moeite waard om het instituut in stand te houden. En nu kunnen wij praten en zien wat we nog kunnen doen om de situatie daar [= in het instituut] te verbeteren. Maar het is zeker de moeite waard om het instituut te behouden’. Zo waren zijn woorden....²⁶

Omdat het hier gaat over een instituut waar de leerlingen intern verblijven en dus niet thuis slapen (anders zouden ze thuis hun handen hebben gewassen), betekent dit dat de leerlingen het ritueel van het handenwassen doorgaans in aanwezigheid van een ander uitvoeren (men verblijft in slaapzalen met meerdere leerlingen per kamer), die als toeschouwer en passieve participant beschouwd kan worden. De aanwezigheid van anderen in institutionele setting is een belangrijke factor voor de socialisatie van het individu in de grotere collectieve geloofsgemeenschap. De religieuze instituten die jonge leerlingen vormen naar de normen van de gemeenschap moeten er daarom extra op toezien dat deze rituelen op de juiste manier worden uitgevoerd, door ze zichtbaar én controleerbaar te maken, in dit geval doordat de wassing bij het bed, en niet in de beslotenheid van een toilet of badkamer wordt verricht.²⁷ Bovendien wordt de (ultra-) orthodoxe identiteit hier afgegrensd tegen groeperingen die minder strikt de regels volgen. Hieronder zal het controle-aspect nog uitgebreid worden belicht. Veldonderzoek zou verder duidelijk kunnen maken in welk opzicht de uitvoering van het ritueel verandert door de aanwezigheid van de ander. Het performatieve aspect van de rituelen rond de Ruach Ra’a is weliswaar niet afwezig, maar lijkt geen dominante rol te spelen.

26 ...מיהו ענין נטילת ידים וטומאתה לא מלתא זוטרתה היא, 2, nr. 3: *Tesjoewot Wehanhagot* V. 2, nr. 3: ואנא עובדא ידענאוהיית נוכח כשהצדיק רבי עמרם בלויא זצ”ל בא להתרעם למרן הגאון דבריסק זצ”ל על איזה מוסד עם ילדים שלא לומדים שם כראוי, ולא כדאי להחזיק המוסד, וע”ז ענה מרן זצ”ל ושאל האם כולם נוטלים שם ידים בבוקר כדיו, וענה שעל זה לא חשודים, ובודאי נוטלים שם בבוקר סמוך למטה כדיו, ומרן זצ”ל שמח ואמר אם כן כדאי כבר להחזיק המוסד לדבר זה בלבד, ועכשיו נדבר ונשמע מה נוכל לעשות עוד לתקן שמה, אבל להחזיק המוסד בודאי כבר כדאי עכ”פ.

27 Een instituut ligt tussen privaat en publiek in. Enerzijds deelt het de fysieke beslotenheid van de huiselijke omgeving en creëert daarmee een mate van uniformiteit en toezicht. Anderzijds is het veel grootschaliger dan een huisgezin, en daarmee in praktijk minder makkelijk te controleren. Één responsum van de *Tsiets Eliëzer* (V. 13, nr. 2) gaat over een instituut waarin het keukenpersoneel niet ritueel de handen wast ’s ochtends voordat ze beginnen met het klaarmaken van de maaltijd, vanwege de Ruach Ra’a. Het responsum lijkt een a posteriori situatie te beschrijven – mogelijk is het niet zo makkelijk om gespecialiseerd keukenpersoneel te krijgen uit de eigen geloofsgemeenschap – en stelt dat er geen plaats is voor een openlijk en publiek protest, en het verkondigen van een echt verbod (een soort boycot van de instelling door mensen uit de ultra-orthodoxe kring).

Een ander aspect van performance-theorie met betrekking tot rituelen benadrukt het ritueel als 'event'; een activiteit die meer is dan een culturele expressie of een symbolische handeling, een ervaring die werkelijk de perceptie van een persoon en de interpretatie van diens werkelijkheid verandert.²⁸ In deze context krijgt het gebruik van de woorden reinheid (טהרה) en heiligheid (קדושה)²⁹ een extra dimensie – het wassen van de handen doet de persoon die met de Ruach Ra'a in aanraking is gekomen en het ritueel uitvoert het gevoel van reinheid en heiliging beleven.³⁰ In tenminste één responsum uit het corpus wordt een andere auteur geciteerd, die grote aandacht aan mystieke componenten van het ritueel schenkt – op basis van weer eerdere bronnen – en daarmee het ritueel een meer performatief karakter geeft:

En hij moet het voorwerp met water in zijn rechterhand nemen, om zich met 'de wateren van goedertierenheid [of: genegenheid, liefdadigheid]³¹ te verbinden, om zichzelf te reinigen... En bij deze wassing moeten alle tien vingers [schuin?] naar boven gericht zijn, en dus niet zoals de mening die zegt dat het juist is om ze naar beneden te richten en ze vanaf het niveau van de arm te begieten... En na de wassing moet hij de tien vingers naar boven heffen, om daarmee aan te duiden dat zijn handen geheiligd zijn en weer een afbeelding zijn van de Bovenwereld. En hij moet de rechterhand meer naar boven heffen – tijdens het uitspreken van de zegen – om de goedertierenheid sterker te doen zijn, dan de vrees [= strengheid]³²...³³

In dit onderzoek naar de Ruach Ra'a en de belangrijkste bijbehorende handeling van het handenwassen, is verder van belang om te bepalen in wat voor een categorie van ritueel deze handeling ondergebracht kan worden. Daarmee kunnen de specifieke rituele en sociale functies van de Ruach Ra'a

28 C. Bell, *Ritual: Perspectives*, p. 74–75.

29 O.a. *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2, 5 (reinheid ontvangen – לקבל טהרה – *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1 (eten in reinheid – ואוכל בטהרה – *ibid.*, V. 4 OH, nr. 2.

30 In de gevallen dat gesproken wordt over een zeer jong kind ligt het mogelijk wat ingewikkelder omdat de performer in dit geval nog onbewust is door zijn jonge leeftijd en het ritueel niet alleen uitvoert, maar slechts ondergaat.

31 Rechts wordt in de Joodse mystiek met het positieve *chesed* verbonden dat vertaald kan worden als goedertierendheid, genegenheid, liefdadigheid, en links met strengheid, of oordeel - *din*.

32 In de kabbala heet *din* (oordeel) ook *pachad*, vrees.

33 *Riawot Efraïm*, V. 4, nr. 4, p. 44–45. geciteerd uit *Piskei Maharitz* (ed. Razhabi): "ויקח הכלי של מים בימינו להמשיך עליו מימי החסד לטהר את עצמו... בנסילה זו יהיו כל העשר אצבעות למעלה, ולא כמי שאומר שראוי להשפילם למטה ולערות עליהם מלמעלה מצד הדרום (סדה"י). ואחר שיטול יגביה עשר אצבעותיו למעלה לרמוז כי כשנתקדשו ידיו חזרו להיות דורגמא לעליונים, ויגביה יד ימין להגביר החסד על הפחד (היכל הקדש) והיינו בשעת הברכה..."

nauwkeurig in kaart gebracht worden. Ook omschrijvingen van rituelen die duidelijk verschillen van die rond de Ruach Ra'a kunnen behulpzaam zijn om het eigene van de rituelen rond de Ruach Ra'a te onderkennen. Nadat is bepaald in welke categorie het ritueel rond de Ruach Ra'a het best te plaatsen is, zal een passende antropologische theorie gekozen worden die tot een dieper verstaan van de teksten van het corpus leidt. Vervolgens zal vastgesteld worden welke type samenleving correspondeert met het beeld dat uit de analyse van het corpus ontstaat.

7.1.2 *De Ruach Ra'a als Rite de Passage*

Catherine Bell heeft zes categoriën³⁴ van rituelen onderscheiden³⁵, waarvan er slechts twee relevant zijn in relatie met de Ruach Ra'a: *Rites de passage* (overgangs- of initiatierituelen naar de driedeling van Van Gennip), en *Rituals of Affliction* –rituelen voor (het afweren van) ongeluk (ook reinigingsrituelen vallen hieronder).³⁶ Voor de analyse van de Ruach Ra'a zijn kalender, feest, politieke rituelen en rituelen van uitwisseling en communie – de overige vier soorten rituelen – immers niet relevant. De Ruach Ra'a heeft niets te maken met specifieke data, seizoenen, of een politiek systeem. Ook is het concept van uitwisseling of communie niet van toepassing op de Ruach Ra'a.

Rites de Passage zijn doorgaans eenmalige rituelen op momenten van transitie en transformatie waarbij een persoon een nieuwe identiteit krijgt of herbevestigd wordt in diens oude identiteit. De bruikbaarheid van een dergelijk theoretisch kader voor dit onderzoek over de Ruach Ra'a is beperkt. In mindere mate zou men in het handenwassen in de ochtend vanwege het ontwaken door de Ruach Ra'a mogelijk elementen uit een *Rite de passage* kunnen zien. Volgens de etnograaf / antropoloog van Gennip kent een *Rite de Passage* drie fasen: afzondering, marginalisatie/liminaliteit, en reïntegratie in de nieuwe situatie of identiteit.³⁷ De toestanden waarin men de Ruach Ra'a op zich heeft rusten zouden dan enigszins overeen komen met de liminale fase waarin men een bepaalde situatie beëindigd heeft, maar nog niet kan terugkeren naar de gewone gang van zaken. In het algemeen wordt de Ruach Ra'a namelijk gegenereerd tijdens het slapen, de geslachtsdaad, en een toiletbezoek – situaties waarbij ook voorafgaand fysieke af-

34 Een andere typering is van Wallace "who divided rituals into technical, therapeutic/antitherapeutic, salvation, ideological, and revitalization", J.D. Eller, *Introducing Anthropology*, p. 116.

35 C. Bell, *ibid.*, p. 93–137.

36 *Ibid.*, p. 118–119.

37 C. Bell, *Ritual: Perspectives*, p. 36–38, 95; J.D. Eller, *Introducing Anthropology*, p. 126–127.

zondering plaatsvindt. Deze situaties zijn te omschrijven als liminaal en juist daarom als gevaarlijk en omgeven met taboes.³⁸

Dalia Marx heeft een overtuigende analyse³⁹ gemaakt van de Ochtendzegeningen – waar de zegen over de wassing van de handen vanwege de Ruach Ra'a onderdeel van uitmaakt – in een artikel. Zij komt tot de conclusie dat deze zegeningen als een *Rite de passage* beschouwd kunnen worden die het individu begeleiden van de liminale fase van slapen als een afbeelding van de dood, naar waken en terugkeer naar volledige dagelijkse activiteit en zo diens identiteit herbevestigen.

Zo wordt in enkele responsa⁴⁰ uit het corpus verwezen naar het mystieke idee uit de Zohar van de uittreding van de ziel tijdens de slaap, en het gevaar dat ontstaat in de vorm van de Ruach Ra'a, die – op de slapende persoon – in de Zohar vooral als onreine kracht wordt gezien:

...Er is niemand die 's nachts in bed slaapt en de smaak van de dood niet proeft, doordat zijn ziel hem verlaat. En aangezien zijn lichaam overblijft zonder ziel, staat er een Geest van Onreinheid klaar, en rust op hem en hij wordt onrein...⁴¹

Gedurende de slaap is deze onreinheid niet gevaarlijk – maar juist bij terugkeer naar het gewone leven (ná het opstaan) ontstaat een precare situatie. De overgang van nacht naar dag die tijdens de slaap plaatsvindt, is blijkbaar een liminale fase. Mogelijk heeft dit ook te maken met de liminale status van de dageraad, die geen dag en nacht is⁴² – een observatie die ook in het corpus zelf voorkomt. Verschillende responsa behandelen het moment van de dageraad – עלות השחר – waarop de Ruach Ra'a soms op-

38 Ibid., p. 127: "In a way, the liminal condition is a lowly one, virtually outside of society altogether. In another way, though, it is a sacred condition—special, powerful, and perhaps dangerous ... It should be easy to see that, while this is a creative state, it is also an unstable one. Neither individuals nor society can endure there for long. In other words, 'all sustained manifestations of community must appear as dangerous and anarchical, and have to be hedged around with prescriptions, prohibitions, and conditions'".

39 D. Marx, 'The Morning Ritual in the Talmud: The Reconstitution of One's Body and Personal Identity through the Blessings,' HUCA 77 (2006), p. 103–129.

40 Jabia Omer, V. 1 JD, nr. 10; ibid., V. 4 OH, nr. 2; Tesjoewot Wehanhagot, V. 1, nr. 1, Jitschak Jeranen, V. 1, nr. 1, 3, 10, 12.

41 Zohar Wajisjlach 169b, geciteerd in Jitschak Jeranen, V. 1, nr. 10, subpar. 2: "לית לך מאן דנאים בליליא דלא טעים טעמא דמותא ונפקת נשמתיה מיניה, וכיון דאשתאר גופא בלא נשמתא, רוח מסאבא זמין ושריא עליה ואסתאב".

42 Zie 'The Cultural anthropology of Mary Douglas', in: *Cultural Analysis: The work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas* (R. Wuthnow e.a. eds., 1984), p. 99–102: 'danger in the margins: dawn and dusk', en dageraad en schemering als 'in-between times' (p. 101).

nieuw geactiveerd wordt, ook wanneer men al vóór de dageraad was opgestaan en de handen had gewassen.⁴³

Ook hier geldt echter dat de Ruach Ra'a in zeer alledaagse situaties optreedt, die vanwege hun routinematige karakter moeilijk als echte crisis of transformatie gezien kunnen worden, zoals Marx zélf ook aanvankelijk vaststelt.⁴⁴ De liminaliteit is dan slechts van korte duur en is gemakkelijk op te heffen – anders dan bij bepaalde rituelen rond bijbelse onreinheid waar een duidelijke liminale fase te onderscheiden is die pas opgeheven wordt door het brengen van een offer en/of andere rituelen, vergelijkbaar met die inzake de 'leproos' (מצורע) en de kraamvrouw (Lev. 12 en 14). Overigens besteedt Marx in haar artikel geen aandacht aan de Ruach Ra'a, en evenmin aan de rituele wassing zélf.

Lijkt dus het ritueel als *rite de passage* slechts een beperkt licht te werpen op de rituelen rond de Ruach Ra'a, een vergelijking van laatstgenoemde rituelen met de bijbelse rituelen rond reinheid en onreinheid lijkt mogelijk nog overeenkomsten op te leveren.

7.1.3 De Ruach Ra'a als 'Ritual of Affliction'

Het ritueel rond de Ruach Ra'a kan met op het eerste gezicht het beste classificeren als 'Ritueel voor het afweren van ongeluk' (*Ritual of Affliction*) waaronder ook reinigingsrituelen vallen. Reinigingsrituelen werken in andere culturen vaak in op geesten die de mens ongeluk kunnen brengen, bijvoorbeeld in de vorm van ziektes.⁴⁵ Deze rituelen vinden dus plaats in gevallen waar sprake is van een crisis, of om een crisis te voorkomen na een bepaalde situatie (profylactisch). Het handenwassen vanwege de Ruach Ra'a zou hier gelijkenis mee vertonen, doordat men hiermee een 'besmetting' met de Ruach Ra'a zou willen voorkomen omdat dit gevaarlijk is voor lichaam en / of ziel. Toch is er een groot verschil tussen dergelijke rituelen voor het afweren van ongeluk en de rituelen rond de Ruach Ra'a. De situaties waarin men de Ruach Ra'a opdoet zijn zeer alledaagse, steeds terugkerende situaties waarbij geen sprake is van een crisis of een periodieke situatie die profylactische maatregelen rechtvaardigt.

Ter illustratie van dit verschil hieronder een voorbeeld uit het corpus van een echte crisissituatie, die echter door de auteur verrassend genoeg niet als echt bedreigend wordt gezien. In dit responsum uit de *Tesjoewot Wehan-*

43 *Tesjoewot Wehanhagot* V. 1, nr. 4; *ibid.*, V. 2, nr. 2.

44 D. Marx, 'The Morning Ritual', p. 107–108: "The attempt to apply the theory of rites de passage...", etc.

45 C. Bell, *Ritual: Perspectives*, p. 115: "Following Victor Turner, who frequently invoked this category of ritual, rites of affliction seek to mitigate the influence of spirits thought to be afflicting human beings with misfortune".

*hagot*⁴⁶ vindt men de vraag of de traditionele wake moet worden uitgevoerd voor een boreling van vijftig dagen oud die overleden is, en thuis in een kamer ligt tot de begrafenis. De auteur onderzoekt eerst de reden voor een wake, en onderscheidt er drie: 1. vanwege de angst dat muizen en knaagdiere aan het lichaam zitten; 2. als teken van eer; 3. als bescherming tegen de kwade demonische krachten die het lichaam aanvallen nu de ziel vertrokken is. Volgens de eerste reden is een wake noodzakelijk, meent onze auteur. Volgens de tweede reden rijst er in dit geval twijfel, omdat de eer met het uitvoeren van de geboden wordt verbonden waartoe een baby nog niet in staat is.⁴⁷ Maar ook de derde reden die rekening houdt met de demonische krachten die invloed uitoefenen op de dode – men ziet de oude context van demonen en geesten – is hier niet van toepassing. Hij citeert een opvatting die waken wél nodig vindt om dit vervolgens te verwerpen:

En in het boek *Ma'avar Jabok*⁴⁸ brengt deze de reden voor het waken, [namelijk] zodat de schadelijke demonen en de geesten de dode niet zullen tormenteren. En ook volgens deze reden kan men zeggen dat dit geldt wanneer iemand verplicht is om de geboden uit te voeren. Maar bij zo een jong kind als dit geldt deze reden niet – vergelijkbaar met hetgeen de verklaarders als reden aanbrengen dat een kind op zeer jonge leeftijd niet verplicht is om zijn handen te wassen in de ochtend na het ontwaken. Omdat op deze leeftijd de 'externe krachten' [החיצוניים]⁴⁹ zich nog niet hechten [מתדבקים] aan zo een jong kind. Zie ook de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman*⁵⁰ m.b.t. het wassen van de handen van jonge kinderen vanwege de Ruach Ra'a: '...want het belangrijkste moment waarop de ziel de heiligheid binnengaat is met 13 jaar, of wanneer zij de leeftijd heeft bereikt van 'inwijding'⁵¹ in de geboden [שהגיע לחינוך]...⁵²

46 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 605.

47 Ibid., *ibid.*: אכתי יש להסתפק שמא בתינוקות כי האי שלא טעמה טעם מצוות אין חיוב כיבוד כ"כ להצריך שמירה".

48 *Ma'avar Jabok*, rabbijn Aaron Berachia, (16–17^e eeuw, 1^e druk 1626 in Mantua). Het boek behandelt allerlei rituelen voor zieken, de doden, en de uitvaart, alsmede theologisch-mystieke uiteenzettingen over ziekte, dood en wat er met de ziel gebeurt na de dood.

49 Een kabbalistische uitdrukking voor demonische krachten die een negatieve invloed uitoefenen op de mens' lichaam en ziel. Soms wordt de *dibboek* – '*dibboek min haChitzoniem*' genoemd. De eerste die deze term gebruikte was rabbijn Jakob Emden die Sjabbtai Zvi een '*dibboek min haChitzoniem*' noemde, zie J. Bilu, 'Aslai, Dibboek, Zar. Niwdalot Tarboetit wehemsjechi'joet Historiet Bemachalot Ichoez beKehillot Jisrael', *Peamim* 85 (2000), p. 136, n. 14.

50 De *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman van Liady* (1745–1813), grondlegger van het Chabad-chassidisme.

51 Ook in de betekenis van educatie.

52 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 605: "והנה בספר 'מעבר יבק' מביא הטעם לחיוב שמירה: 605: כדי שלא יתעללו בו המזיקין ורוחות, וגם לטעם זה יש לומר דהיינו דוקא לאחר שהוא בר מצוות, אבל בתינוקות כי האי לא שייך טעם זה, וכעין שפירשו המפרשים טעם שבגיל כזה אין חיוב נטילה

De auteur vergelijkt hier de mogelijke demonische activiteit rond een gestorven jong kindje, met de ontvankelijkheid van zeer jonge kinderen voor de Ruach Ra'a na het opstaan in de ochtend. Net zoals een zeer jong kind nog niet ontvankelijk is voor de Ruach Ra'a, zo ook is het dode lichaam van een jong kindje niet ontvankelijk voor tormentering van demonen. Enerzijds ziet men hier een demonische context terug van de Ruach Ra'a, zodat rituelen van het afweren van ongeluk van toepassing zouden zijn, maar anderzijds een relatief ontspannen houding in deze specifieke situatie, die niet als crisissituatie wordt beoordeeld, omdat een jong kind niet ontvankelijk voor de Ruach Ra'a zou zijn. Als het werkelijk om een crisisritueel zou gaan, zou men eerder verwachten dat een jong kind juist meer bescherming nodig heeft. Inderdaad is er één mening die dat zo stelt, maar deze wordt door de Latere Decisoren vrijwel niet als gezaghebbend geciteerd.⁵³

Onze auteur hanteert echter een andere redenering: wie de geboden kán uitvoeren is ontvankelijk voor zowel de heiligheid van de geboden (en hun profylactische werking) wanneer deze uitgevoerd worden, als voor de kwade krachten wanneer de geboden niet uitgevoerd worden. Wanneer men onbeschermd is door de geboden is er a.h.w. een 'spiritueel vacuüm' ontstaan – zoals tijdens de slaap, wanneer de ziel het lichaam verlaat en er geen actieve uitvoering van geboden plaatsvindt. Wie de geboden nog niet kán uitvoeren – zoals het dode kindje – staat daarom niet, of slechts in geringe mate onder invloed van de Ruach Ra'a en aanverwante negatieve krachten. De paradox is echter dat een bepaalde mate van crisis met een gewone activiteit als slapen wordt verbonden, door de uittreding van de ziel en de hierdoor veroorzaakte ontvankelijkheid voor de Ruach Ra'a.

De rituelen rond de Ruach Ra'a zijn dus niet zonder meer als rituelen ter afweer van ongeluk in een crisissituatie te typeren. Evenmin zijn ze zonder meer vergelijkbaar met rituelen ter afweer van demonen, zoals hieron-

בשחרית כשישן, דבגיל זה לא מתדבקים החיצוניים בתינוק כזה, עיין בש"ע הגר"י לענין נט"י לקטנים מפני ר"ר שיעקר כניסת הנפש לקדושה ב"ג שנה, או שהגיע לחינוך, מיהו אם נזהר מיום המילה והלאה קדוש ייאמר לו ע"ש.

- 53 In het commentaar van de *Migdal Oz* (Sjem Tov ben Abraham ibn Gaon, 13–14^e eeuw) op Maimonides' beslissing dat men op Jom Kippoer de handen niet wast in de ochtend (Wetten omtrent het Gebed, H. 7, halacha 8), stelt hij dat een klein kind juist extra ontvankelijk is voor de Ruach Ra'a – zelfs op Jom Kippoer waarop Satan en diens handlangers (waar de Ruach Ra'a dus onderdeel van uitmaakt) geen macht hebben. Dit laatste geldt n.l. alleen voor mensen die vasten (en kerkelijk meerderjarig zijn) waardoor ze verder beschermd zijn, omdat Satan al sowieso weinig macht heeft op die bijzondere dag. Dit geldt echter niet voor kleine kinderen: omdat zij alleen een Kwade Neiging bezitten vanaf de moederschoot, en nog geen Goede Neiging hebben (die komt pas wanneer ze volwassen zijn bij de kerkelijke meerderjarigheid), zijn ze extra ontvankelijk voor Shibta. Dát is de reden dat de Talmoed een vrouw aanraadt om haar hand te wassen op Jom Kippoer als ze haar kleine kind brood voedt vanwege Shibta.

der nog uiteen wordt gezet. Wel schenkt deze discussie inzicht in het specifieke van de rituelen rond de Ruach Ra'a: ze hebben veeleer betrekking op het dagelijkse leven en wel van mensen die de jaren van het vervullen van de geboden hebben bereikt.

Er lijkt dus enerzijds sprake te zijn van een angstreductie door de rituelen van de Ruach Ra'a. Eerder werd immers aangetoond dat de Ruach Ra'a in de Tweede Tempel-periode (mogelijk als voortzetting van het bijbelse paradigma) en ook nog in de Talmoedische Tijd werd verbonden met demonen en geesten, die bezit kunnen nemen van de mens en verantwoordelijk werden gehouden voor psychische en fysieke aandoeningen en gedrag. Deze notie wordt voortgezet in de kabbalistische traditie vanaf de pre-moderne tijd tot in de huidige tijd,⁵⁴ in de vorm van de dibboek en verwante termen die gebruikt worden om deze fenomenen te beschrijven (zie hieronder). Het Talmoedische perspectief en de voortzetting hiervan in middeleeuwse commentaren en de latere normatieve halachische literatuur, maken de Ruach Ra'a daarentegen hanteerbaar als dagelijkse routine en ontdoen deze van haar acute, gevaarlijke dimensie. Wie de juiste wassingen verricht in de juiste situatie en in andere situaties daarentegen afziet van bepaalde handelingen, heeft verder niets te vrezen. Een specialist in de vorm van een expert in exorcisme of kabbalistische rituelen is ook niet meer nodig, hoewel de rabbijn wel een rol op de achtergrond speelt – zoals verder hieronder nog wordt besproken.

Ook relativiseren sommige responsa de invloed van de Ruach Ra'a door te stellen dat a posteriori er niets aan de hand is en dat bepaalde vormen van de Ruach Ra'a niet meer relevant zijn in de post-Talmoedische tijd, zoals besproken in 6.2.3. Dit is hoogstwaarschijnlijk de reden dat de situatie van iemand die door een Ruach Ra'a buiten het loopgebied van Sjabbat gebracht wordt – een voorbeeld dat nog wel te vinden is in de *Sjoelchan Aroech* en Maimonides' codex en hetgeen gedragsverandering onder invloed van de Ruach Ra'a impliceert – geen rol meer speelt in het corpus. Ook de teksten in het corpus die een zelfmoord (of poging hiertoe) aan de Ruach Ra'a toeschrijven, gaan weliswaar uit van een acute, eenmalige crisissituatie, maar zijn niet zonder meer bewijs voor de brede voortzetting van het oude paradigma van demonische bezetenheid. Deze teksten zijn eerder ingegeven door de wens om de zelfmoordenaar (of degene die een poging daartoe doet), als onderdeel van de gemeenschap te blijven zien, zoals in 7.2.4.3 wordt uiteengezet.

Toch leidt deze matiging van de notie van demonische bezetenheid niet tot het verdwijnen van de Ruach Ra'a, integendeel. Bij het uitvoeren van allerlei dagelijkse en normale handelingen wordt het individu steeds weer

54 Zie J.H. Chayes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (2003), p. 12–13, en p. 165 – het verslag in *Sefer haChetzjonot* van de dibboek in Damascus. Ook te lezen in *Sjiwché R. Chajim Vital* (Lemberg, 1862?), beginnende bij p. 11. Op p. 12 ziet men duidelijk in het Hebreeuws de term רוח רעה staan.

met de Ruach Ra'a geconfronteerd: bij het opstaan 's ochtends, het zich ontlasten op het toilet (of volgens sommigen alleen al bij het betreden van de toiletruimte), bij het knippen van haar of nagels, bij seksuele gemeenschap, of bij contact met een dode. Bij al deze situaties blijft het Talmoedische perspectief bijna onveranderd, en wordt zelfs naadloos ingepast in de moderne tijd en haar technologie.⁵⁵ Waar de Ruach Ra'a eerder vooral tot een crisissituatie of bepaalde specifieke omstandigheden beperkt bleef, is deze nu als het ware 'uitgesmeerd' over het dagelijkse leven, een heel leven lang. De Ruach Ra'a is op deze wijze alom aanwezig in het bewustzijn van de orthodoxe Jood. Hijzelf – en niet een exorcist – is degene die voortdurend de rituelen uitvoert als dagelijkse routine.

Dat religieuze rituelen angstreductie bewerken zoals sommige sociologen stelden, is niet altijd waar – zoals reeds eerder onderkend werd door o.a. Radcliffe-Brown.⁵⁶ Dat geldt ook voor de Ruach Ra'a: angst blijft wel degelijk een zekere rol spelen, maar het is geen angst voor een acuut en onverwacht gevaar, maar veeleer voor een permanente, diffuse en ongrijpbare dreiging, getuige ook het veel terugkerende woord voor 'gevaar' (סכנה of סכנת) in het corpus.

7.1.4 De Ruach Ra'a en Bijbelse reinheidswetten

Omdat de Ruach Ra'a een reinigingsritueel (een deelgroep van *Rituals of Affliction*) is, is een vergelijking tussen het corpus, en bijbelse reinheidswetten gerechtvaardigd. Bovendien zijn er andere conceptuele overeenkomsten met deze bijbelse wetten die al in het Talmoedische discours over de Ruach Ra'a naar voren komen: de veelal alledaagse, huiselijke setting, het mechanisme van overdracht door aanraking, de localisatie in/rond het lichaam van de mens en bepaalde lichamelijke functies, het gebruik van water als purificatiemiddel, en een mate van urgentie tot het afwassen van de opgedane Ruach Ra'a. Bepaalde responsa uit het corpus gebruiken bovendien het begrip 'onreinheid' in hun discours, en omschrijven de Ruach Ra'a ook nog aanvullend als *Ruach Tumah* (onreine geest)⁵⁷.

55 Zoals in de vragen over de modern toilet- en badruimte, vliegtuigen, kinderwagens, en ijskasten, zoals eerder beschreven.

56 Zie J.D. Eller, *Introducing Anthropology*, p. 23–24: "Radcliffe-Brown astutely realized that religious beliefs and actions sometimes actually increase fear and stress; after all, if one does not believe in hell, one has no fear of it. There is the additional fear of the powerful and often capricious or malicious spirits. There is the fear of performing a ritual wrong and suffering the effects. There is the fear of the shaman or witch or sorcerer who can use spiritual power for good or ill. So, a simple 'religion makes life better' view is simplistic and inaccurate".

57 Zie ook het eerder genoemde 'lenen' van de idee van 'onreinheid door overkaping' (*tumat ohel*) als verklaring voor de Ruach Ra'a op etenswaren en dranken die onder het bed zijn neergelegd. Deze verklaring is echter laat (17^e eeuw) en

Toch zijn er ook vele verschillen die men in het oog moet houden, wanneer men de Ruach Ra'a met bijbelse reinheidswetten vergelijkt:

- Terminologie: het discours rond de Ruach Ra'a heeft specifieke eigen termen: Ruach Ra'a, en de meer demonische aanduidingen Bat Melech en Shibta, met name vanuit de Talmoed en die bovendien los lijken te staan van het bijbelse discours rond onreinheid.⁵⁸
- De wetten van de Ruach Ra'a staan los van één enkele fysieke locus zoals de Tempel, Jeruzalem of het land Israël.
- Voor de reiniging is enkel water nodig: een tijdsaspect waarin men een soort liminale tussenstatus heeft speelt geen rol (zoals bij de *te-woel jom*), of een aanvullend ritueel (zoals het offer – de *mechoesar kap-para*).
- Voor de reiniging is al in de Talmoed geen functionaris (priester of rabbijn) of leek nodig,⁵⁹ maar kan door de persoon zelf in zijn eigen alledaagse / huiselijke omgeving uitgevoerd worden.
- Het systeem van overdracht is veel beperkter: voornamelijk van de mens op zichzelf, of op etenswaren en dranken – de consensus is dat andere personen niet verontreinigd kunnen worden; verder is overdracht van 'besmet eten' naar andere etenswaren of dranken uitgeslo-

wordt als eerste door de *Torat Chajim* gegeven, en wordt niet door alle auteurs in het corpus onderschreven. Over 'tumat ohel' zie: bijv. H. Maccoby, *Ritual and Morality: the ritual purity system and its place in Judaism* (1999), p. 13–29; idem., 'The corpse in the Tent', JSJ 28,2 (1997), p. 195–209; H.L.M. Ottenheim, *Disputen omwille van de Hemel*, p. 281–292; V. Noam, 'Ritual Impurity in Tannaitic Literature: Two Opposing Perspectives', JAJ 1, 1 (2010), p. 74–86.

- 58 Uitzondering is de rabbijn Sjalom Hedaya (1864-1945) die de Ruach Ra'a ziet als een bijbelse vorm van onreinheid, gebracht in de responsa van zijn zoon Ovdja Hedaya – de *Jaskiel Avdi*, V. 4, p. 101b, *Sje'elat Sjalom*, OH, nr. 1: "מובן הדבר: 1. ... מאיליו ההבדל שבין טומאה זו לטומאת מי רגלים דשם במי רגלים אין כאן טומאה מדאורייתא כלל רק גזירה דרבנן וטומאה זו היא טומאה מדאורייתא מעין אותה טומאה של המת, והשתא דאיתנין להכי שפיר מובנים צדדי הספק שעלו ובאו בספיקו של מרן אבא שליט"א (זצוק"ל) אם מי נט"י שחרית מתבטלים ברביעית דוגמת מי רגלים מי נימא כיון שטומאתן מסרך סרכא בטומאה דאורייתא כאמור א"כ לא בטילי ברביעית דלא מצינו ביטול בטומאה דאורייתא..."
- Deze mening wordt expliciet verworpen door de *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10: "...והנה אם כי אפי' מומר ומחלל ש"ק בפרהסיא מטמאים באהל, וכמ"ש הרשב"א בתשו', והובא בב"י ובהגה (סי' שעב). מ"מ אין כח הר"ה, כטומאת אהל דאורייתא. [ומ"ש בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (בקונט) שאלת שלום, חאו"ח סי' א דק"א ע"ג] שהר"ה היא טומאה מה"ת, מעין טומאת המת. ע"ש. תמוה".

- 59 Vgl. bijvoorbeeld de door Karaitische invloeden ontstane praxis dat een reine vrouw water spat op een andere vrouw die haar menstruatie heeft beëindigd, zoals beschreven door Maimonides in een responsum (nr. 242), zie o.a. S.J. Cohen, 'Purity, Piety, and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciations of "Incorrect" Purification Practices.', in: *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law* (ed.R. Wasserfall, 1999), p. 82–100.

ten. De consensus is tevens dat voorwerpen immuun zijn voor de Ruach Ra'a – alleen de inhoud kan 'besmet' worden door de Ruach Ra'a.

- De Ruach Ra'a wordt ook door andere factoren dan bijbelse onreinheid gegenereerd, zoals blijkt uit de Ruach Ra'a op eten en drinken dat onder een bed wordt geplaatst,⁶⁰ en het laten overnachten van een gepelde ei, ui of knoflook.
- Hoewel er a priori vaak gesproken wordt van de Ruach Ra'a als gevaarlijk, is er a posteriori volgens de meeste auteurs niets aan de hand in fysieke zin – de Ruach Ra'a heeft geen onomkeerbare gevolgen voor materie. Dit vormt een tegenstelling met bijbelse onreinheid, die in sommige gevallen leidt tot het onbruikbaar worden van vaatwerk, of het oneetbaar worden van voedsel.
- Het begrip intentie speelt – anders dan in de rabbijnse uitwerking van de bijbelse reinheidswetten – een bescheiden rol in het discours rond de Ruach Ra'a in het corpus.

De verschillen en overeenkomsten zijn belangrijk wanneer men de theorieën over reinheid en onreinheid bekijkt. Klawans en anderen onderscheiden – voortbouwend op inzichten van o.a. Hoffmann, Büchler, en Neusner – twee vormen van reinheid/onreinheid met verschillende terminologieën: rituele onreinheid en morele onreinheid.⁶¹ Ze vormen in de Bijbel twee parallelle systemen die in de praktijk niet met elkaar vermengd worden qua regels. Rituele onreinheid wordt vooral beschreven in Lev. 11–15 en Num. 19, heeft een tijdelijk karakter, is overdraagbaar, te annuleren door een ritueel, en vindt plaats in alledaagse situaties en is daarom ook niet verbonden met zonde. Morele onreinheid draait om onreinheid door het overtreden van verboden – in de Tora: seksuele wetten, moord, en afgodendienst – en heeft daarom vooral een intentioneel karakter, is permanent en niet op te heffen door enig ritueel (wel door straf en ballingschap), terwijl het niet overdraagbaar is op andere personen of voorwerpen — behalve de Tempel (en het land Israël) die hierdoor zelfs op afstand onrein kan worden.⁶²

7.1.5 Mary Douglas en (on)reinheid

Daarnaast is het werk van de antropologe Mary Douglas over de bijbelse reinheidswetten voor ons onderzoek van belang, ondanks de geconstateerde verschillen tussen de Ruach Ra'a en bijbelse (rituele) onreinheid. Zij ontwikkelde haar theorie immers niet specifiek voor het kader van die rein-

60 In de vroeg-rabbijnse bronnen is geen verwijzing te vinden dat deze vorm van Ruach Ra'a iets te maken zou hebben met 'onreinheid door overkapping'.

61 C.E. Hayes onderscheidt nog een derde genealogische vorm, zie *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (2002).

62 Zie J. Klawans, *Impurity and sin in Ancient Judaism* (2000).

heidswetten, maar op basis van antropologisch onderzoek in verschillende culturele settings, waarbij ze in haar vroege werk de reinheidswetten nog op een meer universele manier behandelt dan in haar latere werk. Douglas heeft zich als één van de eersten⁶³ en gedurende meer dan 30 jaar intensief beziggehouden met o.a. de reinheidswetten in de Bijbel (waaronder ook de voedselvoorschriften, het kasjroet) in Leviticus en Numeri, en met vergelijkbare stelsels binnen andere niet-bijbelse culturen.⁶⁴ Douglas' ideeën hadden grote invloed op bijbelwetenschappers⁶⁵ en academische studies over Jodendom.⁶⁶ Het is niet onze bedoeling om hier uitgebreid in te gaan op de complexe visie van Douglas op de bijbelse reinheidswetten,⁶⁷ Douglas stelde haar visie enkele malen bij⁶⁸ sinds *Purity and Danger*, hetgeen het

- 63 Zie H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (1990), p. 17: "Apart from Frazer's *Golden Bough and Folklore in the Old Testament*, there had been no attempt by anthropologists to make Israelite religion or ancient Judaism a serious focus of inquiry until the work of Mary Douglas (1966) and Edmund Leach (1969). Thanks to Douglas's work, the Israelite dietary restrictions have entered anthropological discourse and have had an important impact on anthropological theory...", zie ook p. 75.
- 64 Vooral: M. Douglas, *Purity and Danger* (1966); "The Forbidden Animals in Leviticus", JSOT 59 (1993) p. 3–23; "Deciphering a meal", *Daedalus*, (1972, winter), p. 61–81 (vooral p. 70–80); *Leviticus as Literature* (1999); *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (1993).
- 65 Zie o.a. M. Douglas, 'The Forbidden Animals', p. 7, n. 4.
- 66 Zie o.a. V. Noam, 'Ritual Impurity in Tannaitic Literature', p. 66, n. 2; J. Klawans *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (2006); idem., *Impurity and sin*; H. Maccoby, *Ritual and morality*; H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*; S. Haber, "They Shall Purify Themselves": *Essays on Purity in Early Judaism* (2008).
- 67 Zie bijv. C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (2007), p. 311–312, 324–329 ten aanzien van Douglas' theorie over de rein- en onreinheid van dieren.
- 68 Ondank deze bijstellingen is Douglas' oudere werk bruikbaar voor dit onderzoek in rabbijnse rituelen vanwege o.a. de nadruk op het ritueel als ordenend principe, zie o.a. *Purity and Danger*, p. 117. Over de implicaties van deze bijstellingen, zie ook: J. Klawans, *Impurity and sin*, p. 18–19. Klawans is daar kritisch over de bruikbaarheid van Douglas' oudere werk voor studies in bijbel en vroeg Jodendom. In *Purity, Sacrifice, and the Temple* lijkt hij minder stellig: "...may not apply", p. 109. Zie ook Klawans, *Rethinking Leviticus and Rereading Purity and Danger: A Review Essay*, AJS 27:1 (2003), p. 90 en p. 96: "General pollution theory still stands, but its application to the Bible is limited". C. Hayes verwijst in *Gentile Impurities* naar de oudere inzichten van Douglas m.b.t. de regulerende rol van reinheidswetten, p. 223, n. 2. In n. 3 brengt ze Klawan's mening in *Impurity and sin* maar interpreteert deze vooral op de interne grenzen, niet de externe: "Klawans ... notes that the ancient Israelite purity system may have served to demarcate external religious and cultural boundaries, rather than internal boundaries ... The

7.1.5.1 Reinheidswetten, sociale ordening en kosmologie

Een belangrijke observatie van Douglas aangaande de bijbelse reinheidswetten is, dat deze in het algemeen universeel geldig lijken,⁷⁰ en niet gebruikt worden om bepaalde groepen mensen te marginaliseren of buiten te sluiten.⁷¹ Onreinheid door bijvoorbeeld seksualiteit geldt voor iedereen; voor zowel priester als bastaard (*mamzer*). Hetzelfde geldt voor aanraking van dode dieren, abnormale vloeelingen uit de geslachtsorganen, contact met een dode, of een melaatse. Rangen en standen zijn hier irrelevant. In haar eerdere observaties over bijbelse onreinheid (en de spijswetten)⁷² benadrukte Douglas dan ook dat de voorschriften inzake onreine dieren juist niets te maken hebben met gevaar of het gebruik van controle en dwang, in tegenstelling tot taboes in andere culturen:

... yet no one has leveled the main and obvious objection, the lack of equivalence between taboo as understood in the rest of the world and the rules of Leviticus. Everywhere else taboo is specifically tied to be-

focus of the biblical purity laws is, therefore, external.” Maar zie ook S. Haber: “Although some of Douglas’s ideas have been refuted and sometimes even proven to be erroneous, many of her original assertions have endured”, *They Shall Purify Themselves*, p. 13. Zie ook Douglas zelf in later werk over reinheidswetten als identiteit marker (extern en intern), ‘Sacred contagion’, in: *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (J. F.A. Sawyer ed., 1996), p. 86–106.

- 69 Zie ook Klawans, ‘Rethinking Leviticus’, p. 91: “In his recent intellectual biography of Mary Douglas — to which the interested reader ought to refer for a discussion of Douglas’ rich life and remarkably wide-ranging work — Richard Fardon has demonstrated how difficult it can be to extract from or even attempt to summarize a complete book by Mary Douglas”.
- 70 Douglas verwerpt expliciet een lezing van deze wetten als mechanisme van uitsluiten van buitenstaanders: “On the traditional reading ... the defiler is taken to be the outsider: the thrust of the doctrine is thought to be exclusionary ... However close attention to the laws of defilement in Numbers and Leviticus gives a very different slant. These books never use the principle of ritual purity to separate classes of races, foreigners or natives... Everybody is liable to be defiled or to delete. This should be totally unexpected to the anthropologist used to purity codes in other religions”, *In the Wilderness*, p. 25.
- 71 Zie ook H. Maccoby, *Ritual and Morality*, p. 197; M. Douglas, ‘The Forbidden Animals in Leviticus’, p. 7–8; idem., ‘Atonement in Leviticus’, JSQ V. 1, No. 2 (1993/94), p. 113–114.
- 72 In de passages over de spijswetten in Lev. 11 lopen spijswetten en reinheidswetten in elkaar over – er wordt over zowel het eten, als het aanraken van onreine dieren gesproken. Zie bijv. 11:8, 11:39 e.v.

havior in such a way as to protect valued social and moral standards. The connection with danger allows ideas to organize society by persuading, justifying, warning, mustering moral pressure. Yet the unclean animals in Leviticus do not serve these uses. No danger is attached to contact with them.⁷³

Haar vroege werk benadrukt dat reinheidswetten bepaalde ideeën van de groep uitdrukken (op een symbolisch niveau)⁷⁴ over kosmologie,⁷⁵ moraliteit, of de verhoudingen tussen bepaalde groepen, die symmetrisch of hiërarchisch kunnen zijn. Samenlevingsvormen en reinheidswetten vertonen dus een samenhang; ‘sociaal lichaam’ en ‘fysiek lichaam’⁷⁶ – waar de meeste reinheidswetten betrekking op hebben – hangen samen. De lichaamsopeningen en de vloeistoffen die daar in- of uitgaan⁷⁷ die vaak de bron van onreinheid vormen, symboliseren de grenzen en marges van een samenleving waar interactie met de omgeving plaatsvindt, of waar de sociale en morele orde⁷⁸ bedreigd kunnen worden; van binnen of van buitenaf (anomalieën).⁷⁹

- 73 M. Douglas, “The Forbidden Animals”, p. 7. Zie ook p. 8: “In effect, biblical defilement is a cerebral creation, it has no philosophical uses, it does not accuse.”
- 74 Een leesbare verhandeling over de theorieën van Douglas in *Purity and Danger* is J. Van Wiele, ‘Mary Douglas’ *Purity and Danger* revisited’, *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 23 (2007), p. 177-209.
- 75 In bijbelse context: het thema van classificeren en vruchtbaarheid uit Genesis; de dood als antithese van het leven en daarom bron van onreinheid in Leviticus.
- 76 M. Douglas, *Natural Symbols*, p. 65-81.
- 77 De Talmoedische en latere rabbijnse vermaningen over het aanraken van lichaamsopeningen met handen waarop Ruach Ra’a is, sluiten goed aan bij de rol van lichaamsopeningen in Douglas’ eerdere werk, als verwijzend naar sociale grenzen: “According to another, though the body will also be seen as a vehicle of life, it will be vulnerable in different ways. The dangers to it will come not so much from lack of coordination or of food and rest, but from failure to control the quality of what it absorbs through the orifices; fear of poisoning, protection of boundaries, aversion to bodily waste products and medical theory that enjoins frequent purging”, *Natural Symbols* (2002 ed.), p. xxxvi. Zie ook *Purity and Danger* (2003 ed.), p. 153: “Here I am suggesting that, when rituals express anxiety about the body’s orifices, the sociological counterpart of this anxiety is a care to protect the political and cultural unity of a minority group”.
- 78 M. Douglas, *Purity and Danger* (1966), p. 129-139; Idem., ‘Deciphering a Meal’, p. 61-81 — hierin legt Douglas vooral een verband tussen de bijbelse spijswetten en moraal.
- 79 ‘Haar definitie van vuil als ‘matter out of place’ die zij tevens op onreinheid toepast (voor kritiek hierop zie S. Haber, ‘*They Shall Purify Themselves*’, p. 14 en n. 26 aldaar) door deze als anomalie te zien die de sociale orde bedreigt, is bruikbaar in het discours over de Ruach Ra’a gezien het feit dat in sommige teksten in het corpus de Ruach Ra’a ook als ‘vuil’ wordt gezien (זוהמה), zoals in een eerder hoofdstuk beschreven. Douglas komt gedeeltelijk terug op de anomalie in

Hierbij werden overigens te strikte één-op-één duidingen, psychologiserende tendensen,⁸⁰ en fragmentarische interpretaties (‘piecemeal interpretations’)⁸¹ door Douglas afgewezen.⁸² Anderzijds ligt aan reinheidswetten een complex mechanisme ten grondslag: zo is er het instrumentele gebruik van reinheidswetten volgens Douglas, waarmee sociaal wenselijk gedrag afgedwongen kan worden, een instrument om sociale controle operationeel te maken.⁸³ Ook de bijbelse reinheidswetten houden een mate van stratificatie in, omdat ten aanzien van priester en Israëliet niet dezelfde details gelden. In sommige gevallen verdwijnt het meer universele gebruik van de reinheidswetten, en gaan ze als een instrument van sociale dwang en controle fungeren.

7.1.6 Douglas’ typologieën van samenlevingen

Douglas verbindt bovendien het gebruik van reinheidswetten met het type samenleving waarbinnen dit gebeurt, beschreven door haar parameters ‘group’ en ‘grid’ (later verder uitgewerkt tot *Cultural Theory* door Douglas, Wildavsky, Thompson e.a.)⁸⁴ in eerder werk. ‘Group’ verwijst hierbij naar de dichtheid van de grenzen ten aanzien van de buitenwereld die het individu inperken; ‘grid’ naar de ordening, stratificatie en controle in de binnen-

o.a. *Purity and Danger* als initiator van onreinheid en spijswetten (die dieren doorbreken de classificatie in land-lucht-water dieren, of bewegen zich voort op een manier die hiermee strijdig is) in *Leviticus as Literature*.

80 M. Douglas, *Purity and Danger*, p. 114-128, vooral p. 122: “If anal eroticism is expressed at the cultural level we are not entitled to expect a population of anal erotics. We must look around for whatever it is that has made appropriate any cultural analogy with anal eroticism. The procedure in a modest way is like Freud’s analysis of jokes... The analogy is fair for pollution is like an inverted form of humour... the structure of its symbolism uses comparison and double meaning like the structure of a joke”.

81 Ibid., p. 41.

82 Ibid., p. 138: “Pollution ideas can distract from the social and moral aspects of a situation by focusing on a simple material matter. The Bemba believe that pollution of adultery is conveyed through fire... why fire needs to be protected depends on the configuration of powers which control their universe... From this we see that anxieties about their social life are only part of the explanation of Bemba sex pollutions. To explain why fire... should convey pollution we would need to approach the systematic interrelation of the symbols themselves in more detail than is at present possible.”

83 Douglas ziet in haar latere werk de periode van Ezra als ‘enclave culture’, waarin de reinheidswetten als interne controlemechanisme fungeren, zie o.a. *In the Wilderness*, p. 49.

84 Zie o.a. D. Douglas Caulkins ‘Grid-group analysis’, in: *Handbook of Social Capital. The Troika of Sociology, Political Science and Economics* (2009, G.T. Svendsen e.a.), p. 57-72.

wereld van de groep zelf. Dit idee ontleende zij aan de taaltheorie van Basil Bernstein, die oorspronkelijk de invloed onderzocht van de moderne wereld op de opvoeding in het gezin. Bernstein onderscheidt twee taalcodes die samenhangen met de vorm van autoriteit en controle binnen een gezin: de 'restricted' en de 'elaborate' code, die respectievelijk de 'positional', hiërarchische familie, en de 'personal', meer op het individu gerichte familie kenmerken.⁸⁵ Douglas zou overigens ook de begrippen group/grid op verschillende wijzen gebruiken in haar oeuvre.⁸⁶

Door ritueel ook als een soort taal en communicatie te gebruiken kwam Douglas tot vier typologieën⁸⁷ van een samenleving of groep,⁸⁸ afhankelijk van de kracht van deze beide parameters: individualistisch (low group / low grid), hiërarchisch of positioneel (high group / high grid), geïsoleerd (low group / high grid), en egalitair (high group / low grid). In een priesterlijke, hiërarchische samenleving overheerst het universele aspect dat ieder zijn plaats toekent in het systeem.⁸⁹ In het enclave type – de Tweede Tempel-samenleving van Ezra en Nehemia – overheerst juist het buitensluitende aspect, en wordt naleving van het systeem gebruikt om loyaliteit van de groepsleden af te dwingen en dissidenten buiten de groep te plaatsen.⁹⁰ Behalve in hun houding tegenover ritueel, verschillen deze typologieën ook in o.a. hun kosmologie, de visie op natuur, cultuur, persoonlijke relaties, rechtvaardigheid, het gebruik van ruimte, en uiteenlopende onderwerpen van koken en geneeskunde, tot tuinieren en ziekte.⁹¹

Met name de high group / low grid-positie en de bijbehorende sociale ordening en kosmologie in de theorie van Douglas – door haarzelf en anderen als Wildavsky later 'enclave' genoemd – is hier van belang omdat dit model van 'enclave culture' met succes is gebruikt voor perifere groepen in moderne westerse samenlevingen (bijv. milieuactivisten). Bovendien wordt het

85 *Natural Symbols* (2002 ed.), p. 21–36.

86 Zie J. V. Spickard, 'A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory', *Sociological Analysis* V. 50, 2 (1989), p. 151–170.

87 Isolates, Individualist, Hierarchist, Enclavist, zie M. Douglas *In the Wilderness* (1993), p. 45. In *Natural Symbols* (p. 54–64) hebben de typen nog geen duidelijke namen, ook niet bij de diagrammen die de theorie verduidelijken.

88 Zie bijv. M. Douglas, *Natural Symbols* (1970), p. 54–64.

89 Zie o.a. *In the Wilderness*, p. 43: "It will help in the interpretation of the book of Numbers to realize that the priestly editors as a hereditary priestly caste would be imbued with hierarchical tendencies which would put them at variance with the generally sectarian environment of their congregations".

90 *Ibid.*, p. 49: "In the enclave the main source of pollution is the evil of the outside world. Preoccupied with a frail consensus and without formal authority or effective power, the enclave tends to use defilement to accuse and reject unruly members and to mobilize loyalty." Zie ook het gehele hoofdstuk 2 van *In the Wilderness*, 'The politics of Enclaves', p. 42–62.

91 Zie "Cultural Bias", in: M. Douglas: *In the Active Voice* (1982), p. 183–254.

in de Joodse context gebruikt door sommigen voor de vroege Tweede Tempel-periode, het sektarisme vanaf de tweede eeuw BCE, Middeleeuws Jodendom, en het conservatieve orthodoxe Jodendom in de twintigste en eenentwintigste eeuw.⁹²

Sektarische groepen / enclaves⁹³ leggen volgens Douglas vaak de nadruk op 'goedheid, gelijkheid, en reinheid van hart en geest' die 'binnen' heersen, tegenover het kwaad, corruptie en ongelijkheid 'buiten'.⁹⁴ Het probleem van de enclave is namelijk haar vrijwillige karakter, door de afwezigheid van een échte autoriteit die sancties kan opleggen aan mensen die de groep verlaten of deviant gedrag vertonen.⁹⁵ Dit leidt daarom vaak

92 Douglas zelf gebruikt de enclave culture in *In the Wilderness*, zoals in de titel van H. 2, 'The politics of enclaves', p. 42–62. A.I. Baumgarten gebruikt het begrip in verschillende publicaties als verklaringsmodel voor de opkomst van sektes in de laatste 2–3 eeuwen van de Tweede Tempel-periode, waarbij hij het begrip 'sekte' in brede zin uitlegt voor allerlei religieuze groepen met een herkenbare identiteit. Zie bijv. A.I. Baumgarten, 'How Do We Know When We Are On To Something?', in: *Sects and Sectarianism in Jewish History* (S. D. Stern, ed., 2011), p. 12–13, n. 23, en 'Information Processing in Ancient Jewish Groups', in: *Sectarianism in Early Judaism* (D.J. Chalcraft ed., 2007), p. 246–255. In 'Finding Oneself in a Sectarian Context: A sectarian's food and it's Implications', (in: *Self, Soul, and Body in Religious Experience* [A.I. Baumgarten e.a., ed., 1998]), lijkt ook Baumgarten het begrip in brede zin te gebruiken voor het gehele Tweede Tempel Jodendom ('The national enclave culture', p. 143 en 'larger national enclave', p. 146). E. Sivan gebruikt 'enclave culture' als verklaringsmodel voor fundamentalistische groeperingen in Jodendom, Christendom en Islam in de moderne periode, E. Sivan 'The enclave culture', in: *Fundamentalisms Comprehended*, (M. Marty e.a., ed., 1995), p. 11–68. De term is van toepassing o.a. op de ultra orthodoxe Charediem, Chabad en de rechterkant van de religieus-zionistische beweging. Ook Middeleeuws Jodendom en vroeg-modern Jodendom worden door hem omschreven als vormen van 'enclave culture', zie p. 21: "In Judaism, an enclave social context existed throughout medieval and early modern times, albeit by push – exclusion by the dominant Gentile community in the lands of the Diaspora – rather than by pull", etc. Zie voor het gebruik van 'enclave culture' t.a.v. de ultra-orthodoxe Jesjiva-wereld ook: Y. Hakak, *Young Men in Israeli Haredi Yeshiva Education: The Scholars' Enclave in Unrest* (2012).

93 Sekten en enclaves worden door Douglas als synoniem gebruikt, zie *Natural symbols* (2002 ed.), Introductie, p. xxi: "Disciplinary problems loom large on the border between belonging and not belonging, and this is the point to look for the explanations of enclave culture, otherwise called sectarianism".

94 Volgens Douglas commiteren sektarische groepen zich aan drie uitgangspunten: 'menselijke goedheid, gelijkheid, en zuiverheid van hart en geest', zie M. Douglas en A. Wildavsky, *Risk and Culture* (1982), o.a. p. 10–11

95 Ibid., Introductie, p. xxi: "The big organizational problem and the distinctive anxiety of the enclave is about defection. If discipline is threatened against challengers, the latter can threaten to move out. No one can stop them. If they all defect, the group is doomed. There can be no show of power, and authority has to

tot een discours van moraliteit en reinheid om potentiële afhakers over te halen de groep niet te verlaten en de eenheid binnenin te bevorderen.⁹⁶ Ook stelt Douglas ten aanzien van de enclave/high group-low grid positie dat het lichaam als kwetsbaar wordt gezien, hetgeen samenhangt met de perceptie van de kwetsbaarheid van het 'sociale lichaam' door indringers van buiten en renegaten van binnen. Wat betreft de kosmologie beschreef Douglas deze in haar eerste versie van *Natural Symbols* (1970) als 'dualistisch, irrationeel, magisch en behept met praktijken van counter-witchcraft'.⁹⁷ In een egalitaire gemeenschap met een zwakke autoriteit, zoals de enclave culture, zijn beschuldigingen van tovenarij, hekserij en het Boze Oog veelvuldiger dan in een meer hiërarchische groep met duidelijk gedefinieerde en gecentraliseerde bronnen van autoriteit.⁹⁸

De vraag rijst of de universele tendens die Douglas signaleerde ten aanzien van reinheidswetten, ook in het discours rond de Ruach Ra'a in het corpus te vinden is – en een ander punt van overeenkomst vormt met reinheidswetten uit de bijbel – of juist niet.

In hoeverre is haar group-grid bruikbaar voor een analyse van de teksten van het corpus? In de volgende paragrafen zullen vooral deze observaties van Douglas toegepast worden op de Ruach Ra'a, zoals in het corpus gepresenteerd. Gekeken wordt hierbij vooral naar de mogelijke relatie tussen de responsa en de gemeenschap die ze voortbracht, de correspondentie met de sociale orde binnen de groep (symmetrisch vs. hiërarchisch), en de rol die grenzen spelen voor een definitie van identiteit, zowel binnen de groep

be exerted with great care...".

96 E. Sivan 'The enclave culture', p. 17: "Devoid of coercive powers over the members, it cannot punish them; lacking sufficient resources, it cannot reward them. The only control to be deployed in order to shore up the boundary is moral persuasion".

97 Zie M. Douglas, *Natural Symbols*, diagram 9 op p. 105 (Douglas heeft het over de high group / low grid als 'dominated by witches using magical objects', en counter-witchcraft maakt ook gebruik van magie) en het hele hoofdstuk dat daarop volgt (The problem of Evil) waarin ze dieper ingaat op wat ze 'witchcraft cosmology' noemt.

98 M. Douglas, *Purity and Danger* (ed. 1966), p. 99: "Here I tentatively suggest a correlation: where the social system explicitly recognises positions of authority, those holding such positions are endowed with explicit spiritual power, controlled, conscious, external and approved – powers to bless or curse. Where the social system requires people to hold dangerously ambiguous roles, these persons are credited with uncontrolled, unconscious, dangerous, disapproved powers – such as witchcraft and evil eye". Zie ook de verdere bespreking hiervan door Douglas in p. 100–109. Zie echter ook p. 105, waar Douglas juist over high group / high grid (model C) zegt: "C has provided for long the accepted pattern of the cosmos, dominated by ancestral figures, but also energised by other powers, by witchcraft and evil eye".

7.2 Toepassingen van het theoretische kader op het corpus

Zoals hierboven uiteengezet, lijkt de Ruach Ra'a in sommige aspecten op rituele onreinheid; in andere opzichten op morele onreinheid. Vermengingen van deze genres zijn eerder in sommige sektarische Tweede Tempel-groeperingen aangetoond, terwijl de vroege rabbijnen doorgaans deze beide genres juist zo veel mogelijk gescheiden hielden. Die keuze hangt mogelijk samen met het soort samenlevingstype dat door Douglas werd onderscheiden.⁹⁹ Morele onreinheid is volgens Frymer-Kensky verder verbonden met gevaar en taboe¹⁰⁰ (zij gebruikt daarom zelf de term 'danger-beliefs' i.p.v. morele onreinheid) – eerder werd uiteengezet dat gevaar ook een belangrijke rol in het corpus speelt. Rituele onreinheid is volgens Klawans meer gender-egalitair dan morele onreinheid.¹⁰¹ Het gender-aspect van de menstratiwetten (*Niddah*) – het enige bijbelse reinheidsritueel dat ook nu nog gepraktiseerd wordt – is uitgebreid door Fonrobert beschreven in *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*.

Het gebruik van de bijbelse reinheidswetten als afbakening van de eigen groepsidentiteit – zowel naar binnen als naar buiten toe – is hierboven reeds besproken. Gezien bepaalde overeenkomsten van de Ruach Ra'a met deze reinheidswetten is de vraag of het meer universele kader van Douglas theorie – waarin het classificeren van de werkelijkheid (vuil en onreinheid als 'matter out of place') een grote rol speelt voor het aangeven van binnen- en buitengrenzen van de identiteit (group / grid) – ook bruikbaar is voor het corpus over de Ruach Ra'a. Beide vormen van (on)reinheid – rituele en morele onreinheid – werden immers in de Tweede Tempel periode en het rabbijnse Jodendom volgens Hayes¹⁰² gebruikt om de eigen identiteit af te bake-

99 M. Douglas, *In the Wilderness*, p. 49.

100 Klawans, *Impurity and sin*, p. 15–16; S. Haber e.a., *They Shall Purify Themselves*, p. 21–24. Frymer-Kensky zegt over deze danger-beliefs in 'Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel': "Some forms of pollution could be eradicated by rituals; the performance of these purifications and expiations was a major function of the priesthood. The pollution caused by the performance of certain deeds, however, could not be eradicated by rituals; Israel believed that the person intentionally committing these acts would suffer catastrophic retribution", geciteerd in Haber, p. 22 en Klawans, p. 15.

101 O. Klawans, *Impurity and sin*, p. 38–40; C.E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (2000), p. 43–47.

102 Dit is haar eigenlijke these in *Gentile Impurities*: Afhankelijk van welke vorm van onreinheid men aan niet-Joden toekent, bepaalt men de mate van begrenzing tussen Joden en niet-Joden, concreet vooral in de situaties van huwelijk en proselitisme. Zie bijv. p. 7–8, p. 19–34. Hoewel Hayes stelt dat men elkaars Joodse identiteit niet bevroeg, stond de status van kinderen uit betwiste rela-

nen ten opzichte van de niet-Joodse buitenstaander, en daarmee ook naar de mede-Jood 'van binnen'. Hieronder zal de rol van de Ruach Ra'a in het handhaven en vaststellen van verschillende grenzen binnen de gemeenschap geanalyseerd worden en hoe het gender-aspect in het corpus aanwezig is.

In het corpus kunnen verschillende identiteitsaspecten worden vastgesteld – sommige hebben betrekking op de interne grenzen (grid), andere op de buitengrenzen (group). Tot de eerste soort behoren kinderen¹⁰³ en vrouwen. Tot de tweede soort behoort de rol van de buitenstaander, de niet-Jood. Dan zijn er nog de zondaars die tussen beide categorieën inzitten, maar soms tot buitenstaanders worden bestempeld.

7.2.1 De binnengrenzen: kinderen

Verschillende responsa uit het corpus¹⁰⁴ gaan in op de vragen of ook kleine kinderen hun handen moeten wassen in de ochtend, of slapende kinderen de Ruach Ra'a kunnen overdragen op etenswaren en dranken (bijvoorbeeld doordat deze zich onder in een bak van de kinderwagen bevinden, waarboven het kind ligt te slapen), en in hoeverre ze beschermd moeten worden tegen overdracht van de Ruach Ra'a op hen door volwassenen. Het corpus biedt verschillende antwoorden voor deze thematiek, van striktere tot meer soepelere oplossingen. Op het eerste gezicht lijkt dat niet ongewoon: de Misjna, Talmoed en latere halachische codices zien het kind vaak als een aparte categorie van personen, veelal vrijgesteld van religieuze verplichtingen, welke niet kunnen voorgaan in communale vieringen.¹⁰⁵ Wel erkent men de rabbijnse verplichting om het kind de geboden en verboden te leren houden zodat het in staat is om ze te vervullen na zijn meerderjarigheid. De leeftijd hiervoor staat niet vast omschreven in de Talmoed, en men komt verschillende standpunten in de rabbijnse literatuur tegen: de leeftijd van zes jaar,¹⁰⁶ negen jaar,¹⁰⁷ of een bepaalde cognitieve ontwikkeling die in elk geval individueel vastgesteld moet worden.¹⁰⁸

ties wél ter discussie. De buitengrens is daarmee ook een grens naar binnen toe. Zie Hayes, p. 193–198.

103 Meestal vindt men in halachische en rabbijnse teksten ook de categorie gehandicapte (en anderen met een beperking) naast kinderen, en soms vrouwen en slaven. Zie bijv. mEroewien 3:2, mMegilla 2:4, mGittien 2:5, mMenachot 9:8. Zie hierover bijvoorbeeld, T.C. Marx, *Disability in Jewish Law* (2004). In dit corpus worden geen vragen over mensen met lichamelijke beperkingen gevonden.

104 *Divré Jatsiv* OH, nr. 1; *ibid.*, JD, nr. 33; *Tsiets Eliézer*, V. 7, nr. 2; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1; *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 11; *Ibid.*, V. 15, nr. 5; *Tesjoe-wot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1, 9, 10; *ibid.*, V. 2, nr. 1, 605; *Riwawot Efraïm*, V. 2, nr. 6; *ibid.*, V. 3, nr. 18; *ibid.*, V. 4, nr. 252; *Chemdat Tzvi*, V. 3, nr. 2; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 6, 8.

105 Zie bijv. mTeroema 1:3; mBerachot 3:3; mMegilla 2:4; OH 17:3; OH 37:3.

106 Zie o.a. *Misjna Beroera* op OH 269:1, subpar. 1.

107 bJoma 82a.

Toch is het opmerkelijk dat kinderen een aparte categorie lijken te vormen in de responsa van het corpus, en zijn de vragen uit het corpus over kinderen minder voor de hand liggend dan men zou denken: uit de context waarin de Ruach Ra'a in de Talmoed voorkomt en de manier waarop de *Sjoelchan Aroech* in OH:4 het ritueel van de wassing in de ochtend beschrijft, blijkt nergens dat dit ook voor kinderen zou gelden. Integendeel; de context is vaak die van gebed en het uitspreken van het Sjema – voorschriften rond rituelen die duidelijk alleen gelden voor religieus volwassenen, en in mindere mate voor kinderen die al de 'leeftijd van begrip' hebben bereikt. Tevens wordt in de *Sjoelchan Aroech* de Ruach Ra'a in de context van situaties beschreven die verwijzen naar een religieus volwassen bestaan: het uitvoeren van de geslachtsdaad, aderlaten, de haren knippen, het aanraken van een dode of een vat bier. Ook de vermaning dat het niet wassen van de handen voor een geleerde leidt tot het vergeten van diens kennis wijst duidelijk in de richting van voorschriften voor volwassenen.

Hetzelfde geldt voor het Talmoedische materiaal dat in de responsa gebruikt wordt. Er is slechts één bron in de Talmoed waarin expliciet wordt gesproken over een kind en dat is de tekst over de Shibta,¹⁰⁹ een demon die als een vorm van Ruach Ra'a wordt gezien in de middeleeuwse Talmoedcommentatoren. Juist het feit dat hierin expliciet over een kind wordt gesproken maakt het des te aannemelijker dat de andere bronnen niet over kinderen gaan. Bovendien gaat het hier over de vrees voor overdracht van de Ruach Ra'a van Shibta van een volwassene op een kind, en niet andersom. De vermaning dat een moeder haar hand moet wassen alvorens het kind te voeden is bedoeld om het kind te beschermen, maar impliceert niet dat een jong kind zelf Ruach Ra'a genereert, en deze vervolgens weer kan overbrengen op voedsel en drank. Tot slot veronderstelt het voorschrijven van een handenwas-ritueel bovendien al dat men groot genoeg is om dit zelfstandig uit te kunnen voeren. Wat betekent het dan dat de relatie van de Ruach Ra'a tot het kind zo prominent in het corpus naar voren wordt gebracht, terwijl daar ogenschijnlijk weinig reden voor is?

Allereerst is er de intertekstualiteit van de rabbijnse teksten. De context van het kind en de Shibta wordt dan mogelijk meegenomen naar de andere Talmoedische teksten over de Ruach Ra'a – een proces dat duidelijk aanwijsbaar is in de halachische literatuur van de afgelopen eeuwen, waar de notie opkomt dat ook kleine kinderen hun handen moeten wassen in de ochtend. Dat gebeurt voor het eerst in het commentaar *Pri Megadim* (18^e eeuw)

108 Zie bijv. *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2.

109 bJoma 77b: "Er werd geleerd in de school van Menasseh: 'R. Simeon ben Gamaliel zegt: een vrouw wast één hand in water en geeft wat brood aan het jonge kind. Er werd verteld over Sjammai de Oudere dat hij zelfs niet met één hand [een kind] wilde voeden, en [de Wijzen] verplichtten hem om te voeden met beide handen! Wat is de reden?' – Abaye antwoordde: de Shibta."

op de wetten van het wassen van de handen (OH 4),¹¹⁰ en speelt tevens al een rol in de *Sjoelchan Aroech* van Sjenioer Zalman¹¹¹ uit de 18^e eeuw, zoals hieronder nog wordt besproken. Maar ook de Oriëntaalse auteurs de *Ben Iesj Chai*,¹¹² de *KafhaChajim* van Sofer¹¹³ (beiden door de kabbala beïnvloed) en de *Misjna Beroera*¹¹⁴ van Kagen, nemen de vermaning ten aanzien van jonge kinderen over in hun werken uit eind 19^e, en vroeg 20^e eeuw. De responsa uit het corpus nemen in de beantwoording van een vraag ook deze jurisprudentie mee die geschreven is ná de *Sjoelchan Aroech*.

7.2.1.1 Het kind en de Ruach Ra'a – verschillende standpunten

Wat zijn de sociale implicaties van de nadruk op de relatie tussen kinderen en de Ruach Ra'a, en welke rol speelt de Ruach Ra'a hier in het afbakenen van de sociale structuur, de grenzen tussen wie tot de ingroup en de outgroup behoort? Enkele voorbeelden uit het corpus over kinderen en de Ruach Ra'a werpen licht op deze vraag. Met name is hier de verschuiving in leeftijd bij sommige auteurs relevant: van 'kinderen' naar zeer jonge kinderen, en zuigelingen. Immers, uit de passage van de *Shibta* valt op te maken dat deze niet over zuigelingen gaat – er wordt gesproken over het geven van brood aan het kind. De Tosafisten stelden de leeftijd van het kind dan ook op vier, vijf jaar;¹¹⁵ andere bronnen zelfs op zeven jaar.¹¹⁶

Het zwaardere standpunt dat de verplichting tot het handenwassen in

110 Subpar. 7: "גם קטנים איני יודע למה אין נוהרים בזה, וראוי לרחוץ ידיהם בכל בוקר, כי: חמירא סכנתא מאיסורא."

111 OH §4, subpar. 2 (in de 2de ed. Mahadura Tinjana), Kehat 2001, p. 12–3 (יב–יג).

112 Parsjat Toledot (Jaar I), subpar. 10.

113 OH 4, subpar. 22. Bij de *KafhaChajim* is het wat genuanceerder dan de *Ben Iesj Chai*; hij brengt immers de meer coulante mening van de *Sjoelchan Aroech* van Sjenioer Zalman naast de twee zwaardere meningen van de *Ben Iesj Chai* en de *ChidAH*. Het feit echter dat hij twee zwaardere meningen brengt en maar één meer soepele benadering toont dat Sofer zelf deze mening prefereert (Hij sluit ook af met de zwaardere mening van de *Ben Iesj Chai*).

114 OH 4, subpar. 10. De *Sja'ar haZioen* van Kagen verwijst hier ter plekke eveneens naar de *Pri Megadiem* als bron.

115 Tosafot bJoma 77b en idem in bChoellien 107b: "ושיבתא דהכא ענין אחר הואי ששורה: על האוכל כשבא ליתן פת לתינוק בן ד' וה' שנים וחונקתו אם לא נטל ידיו באותה שעה אף על פי- שכבר נטלן שחרית."

116 Aroech, in het lemma *Shibta*: '[Shibta is] Een kwade geest die de kleine kinderen bij de nek/hals pakt, bij het gewricht; bij de pezen die aan de achterkant van de nek lopen, en deze doet verdrogen en verzwakken tot het sterft... en haar tijd [de periode waarin zij gevaarlijk is] is vanaf twee maanden, en een klein kind moet hier bang voor zijn totdat hij zeven jaar is. En waardoor komt dit? Doordat wanneer de moeder van het toilet komt of de rivier en haar zoon direct zoogt...'

de ochtend uitbreidt naar zeer jonge kinderen is o.a.¹¹⁷ te vinden in een responsum van de *Tesjoewot Wehanhagot*,¹¹⁸ over etenswaren die aangeraakt zijn door iemand die zijn handen 's ochtends niet heeft gewassen:

...Zo moet men ook opletten 's ochtends dat de kleine kinderen hun handen wassen uit vrees voor een gevaar [dat ontstaat] doordat men etenswaren aanraakt met ongewassen handen. En daarom is het een belangrijke verplichting [חובה רבה] om de kinderen de handen te wassen, want ze lopen rond en raken etenswaren aan zonder de handen te hebben gewassen, zoals de *Pri Megadiem* al schreef. En zelfs volgens de mening van de Gaon Sjenioer Zalman, dat het belangrijkste moment dat van inwijding is [in de geboden voorafgaande aan de feitelijke kerkelijke meerderjarigheid], omdat hij dan een heilige ziel krijgt – toch schrijft hij ook dat wie oppast vanaf de besnijdenis heilig genoemd zal worden. En al helemaal vanaf het moment dat hij het religieuze gebod vervult van het 'Amen-zeggen', lijkt het mij dat men zeer voorzichtig moet zijn en oplet om hem de handen te wassen, voordat hij aan etenswaren komt. En men moet niet lichter beslissen en hem de handen niet wassen...¹¹⁹

Een andere auteur die het zwaardere standpunt vertolkt is de *Jitschak Jeranen* die de leeftijdsgrens voor kinderen stelt bij het kunnen lopen of het zelf voedsel in de mond kunnen stoppen.¹²⁰ Daarnaast bestaat er het lichtere standpunt in het corpus en dat de consensus lijkt te zijn, dat o.a. door de *Tsiets Eliëzer* wordt vertolkt in een lang gedeelte van een responsum (V. 7, nr. 2). Zijn conclusie is dat zuiver halachisch bekeken alleen meerderjarigen een plicht hebben om de handen te wassen, maar dat men rekening moet houden met het striktere standpunt bij kinderen die 'de leeftijd van educatie' hebben bereikt.¹²¹ Hieronder zal nog uitgebreid over dit responsum worden ingaan in verband met de rol van 'gender' (7.2.2).

117 Zie ook de *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 8, die nog verder gaat en de consumptie van etenswaren en dranken verbiedt na aanraking door een klein kind.

118 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1.

119 Ibid., ibid.: "וכן יש לזהר בשחרית שיטלו הקטנים ידיהם כי הוא חשש סכנה שנוגעים במאכלים בלי נטילת בלא נטילה. ולפי זה חובה רבה ליטול ידים לילדים, שמסתובבים ונוגעים במאכלים בלי נטילת ידים כמ"כ הפמ"ג, ואף לדעת הגרש"ז דעיקר משעה שהגיע לחינוך שאז מגיע לו נפש הקדושה מ"מ כתב דהנזהר משעת מילה קדוש יאמר לו ובפרט מעת שמקיים מצוה שעונה אמן נראה שצריכים לזהר מאוד לדקדק וליטול ידיו לפני זה אם נוגע במאכלים ובודאי אין להקל שלא ליטול ידיו..."

120 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 8.

121 Wel stelt hij dat de leeftijd hiervoor relatief is en afhangt van de cognitieve ontwikkeling: "ושיעור שהגיע לחינוך ההלכה היא שזה תלוי בכ"א לפום חורפיה..."

Een vaak geciteerde tekst in het corpus t.a.v. kinderen en de Ruach Ra'a komt uit de *Sjoelchan Aroech* van Sjenioer Zalman (18^e eeuw). De context van deze tekst is de aanraking van eten en dranken door niet-Joden, waarvoor men volgens Sjenioer Zalman niet hoeft te vrezen:

... En vanwege deze reden is het gebruikelijk om soepel om te gaan met aanraking [van voedsel e.d.] door kleine kinderen die nog niet de leeftijd van 'inwijding' [חינוך – educatie] hebben bereikt.¹²² Omdat de belangrijkste voleindiging van [het proces] van intreding van de heilige ziel in de mens met 13 jaar en 1 dag is voor een man, en 12 jaar voor een vrouw – want daarom zijn ze vanaf dat moment vanuit bijbels oogpunt verplicht om de geboden uit te voeren en kunnen ze strafbaar gesteld worden. En het begin van [het proces] van intreding van deze heilige ziel is op het moment van de [leeftijd] van educatie waarbij men ingewijd wordt om de Tora en geboden te onderhouden, want de rabbijnen verplichten om [een kind] in te wijden [in de geboden en de leer nog voor dat de bijbelse verplichting aantreedt]. (En ook bij het gebod van de besnijdenis [begint er al iets van intreding van de heilige ziel] en daarom wie oppast voor aanraking [van voedsel e.d.] door een kind al vanaf de besnijdenis en verder, die zal heilig genoemd worden¹²³).¹²⁴

Men ziet hier dus hoe de intreding van de ziel in het lichaam van de mens als een geleidelijk proces wordt gezien,¹²⁵ dat samenhangt met de mate

122 Wat deze leeftijd precies is, is niet duidelijk uit dit citaat. Meestal wordt in de rabbijnse halachische literatuur voor de leeftijd van inwijding/Chinoeg, de leeftijd van 6 jaar of van ca. 9 jaar aangehouden.

123 Dit stuk staat in de druk tussen ronde haakjes, zie de volgende noot.

124 *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman*, OH §4, subpar. 2 (Mahadura Tinjana, Kehat 2001) יב-יג: "ומטעם זה נהגו להקל בנגיעת הקטנים שלא הגיעו לחינוך לפי שגמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם בי"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה שלכן נתחייבו אז במצות מן התורה ונעשו בני עונשים ותחלת כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנך (גם במצות מילה ולכן הנוהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו)".

125 Dit is ook de manier waarop de *Tsiets Eliëzer* dit uitlegt in zijn responsum hierover in V. 7, nr. 2: "שנית נראה מדבריו שסובר כי ר"ר ממש שדברו חז"ל מזה אינו מתחיל לשרות: על האיש הישראלי כי אם רק מבן י"ג שנה ויום א' לזכר וי"ב וי"א לנקבה דאז בא עליו גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה ולכן מתאוה אליו גם רוח הטומאה להדבק בו, ולפני זה מתחיל לשרות עליו רק מקופיא וקימעא במגביל לכניסת נפש הקדושה בו שמתחילה מעת שמתחיל להתחנך לתורה ולמצות ולכן יש כבר אז להקפיד עליו בנ"י שחרית כדי לגרש כל ר"ר שבא עליו עם השניה. ושלישית, דבהיות כן דרוה"ט מתחיל לשרות במגביל לכניסת נפש הקדושה בו לכן בהיות דתחילת כניסת נפש הקדושה מתחילה ליכנס באדם הישראלי גם כבר מיד עם קיום מצות המילה בו לכן אף שאין עוד

waarin de persoon verplicht en in staat is om de geboden te onderhouden. Dit hangt weer samen met de ontvankelijkheid van een persoon voor de Ruach Ra'a. Vandaar de opmerking tussen haakjes dat er ook al 'iets' gebeurt bij een jong kind van het mannelijk geslacht op het moment van de besnijdenis, en dat wie vanaf dat moment al een dergelijk klein kind beschermt voor verontreiniging door de Ruach Ra'a, te prijzen is (hij beschermt het kleine kind tegen inname van voedsel dat door de aanraking van het kind zélf, met de Ruach Ra'a is 'besmet').

Het is tevens mogelijk om in deze slotopmerking een aanbeveling te zien om een dergelijk klein kind zelf de handen te overgieten, vanwege de zeer zwakke vorm van Ruach Ra'a die op de handen van de zuigeling rust en een negatieve invloed heeft op zijn ziel. De wassing voor de zuigeling dient om het kind te laten opgroeien in reinheid en heiligheid – een standpunt dat o.a. de *Ben Iesj Chai* expliciet verwoordt¹²⁶ en dat door de *Tsiets Eliëzer* in het corpus geciteerd wordt.¹²⁷ Het gevaar bestaat immers bij een (herhaaldelijke) 'besmetting' door de Ruach Ra'a dat het kind zich niet tot een heilig individu zal ontwikkelen. En hoewel dit in het hierboven behandelde responsum van de *Tesjoewot Wehanhagot* duidelijk vanuit de object-gerelateerde benadering is geschreven, niet expliciet naar voren komt, impliceert hij dit wel door de grote rol die hij aan het begrip 'onreinheid' geeft.¹²⁸ Het vermijden van het geringste spoortje van de Ruach Ra'a in de jonge jaren van het individu, zorgt er dus voor dat het kind later uitgroeit tot een heilig en rein gemeenschapslid, onaangetast door de miniemste invloed van de Ruach Ra'a tijdens de kinderjaren. Dit argument van 'opvoeding tot reinheid / heiligheid met het oog op de toekomst' voor het individu dat deel zal uitma-

במגביל חלות של ממש מרוה"ט עד שיש לחייב מדינא בנט"י מ"מ כל הנוהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו".

126 Parsjat Toledot (Jaar I), par. 10: "גם מנהג זה הוא סגולה טובה לקטנים כדי שיגדלו בטהרה ויהיו גדולי הקדש..."

127 V. 7, nr. 2.

128 "...לכאורה אין דבריו מוכרחים שאין לדמות רוח רעה דקנה: 1. nr. 1: *Tesjoewot Wehanhagot* V. 1, nr. 1: לרוח רעה דטומאה בבוקר לפני נטילה, שאינו עובר אלא בנטילה ג"פ לסירוגין, וכמו שאמרו בשבת (קט א) דר"נ אמר בת חורין היא זו ומקפדת עד שירחץ ידיו ג"פ, ואמרו שם יד לחוסם תקצץ יד מסמא יד מחרשת ועוד נזקין טובא, ודלא כר"ר אחרים שאינם רק לענין איסור אכילה, וזהו כעין רוח הטומאה שעלול להזיק לאדם, וכמבואר בב"י (בא"ח סימן ד') שהביא מהוזה"ק ז"ל, ועל דנשמטא קדישתא נפקת ואסתלקת מיניה שריא רוחא מסאבא על ההוא גופא, וכו', ודא ארור וכו', בהו [במים הטמאים] מתכנשין סטרא דלהון (כוחות הטומאה) ויכול לקבל נזקין מאינן מיין מסאבין וכו', יעו"ש"ה דברים נוראים בחומר הטומאה, והיאך ניקל במילי דסכנה, למילף מר"ר דעלמא על ר"ר ידיים שאינם נטולות שהם טומאה חמורה וכמ"ש".

En: "אבל במאכל מתפשטת הטומאה במאכל גופא ואסורה באכילה גם בדיעבד".

Het tegenovergestelde van de Ruach Toemah (Onreine Geest) in dit responsum, is dan de geest van heiligheid (קדושה) of reinheid (טהרה). De auteur verwijst ook naar heiligheid in navolging van Sjenioer Zalman: "דעיקר משעה: מאת מילה קדוש יאמר לו..."

ken van een rein en heilig collectief, strookt met een eerdergenoemd responsum van de *Tesjoewot Wehanhagot* waarin op het belang van het handenwassen in institutionele omgeving werd gewezen,¹²⁹ en diens mening dat de Ruach Ra'a tot onreinheid van de ziel en zondige daden en gedachten leidt.¹³⁰ De nadruk op de reinheid en heiligheid van de gemeenschap komt mogelijk ook tot uiting in een ander perspectief op het zeer jonge kind, dat te vinden is in het corpus, dat echter marginaal blijft en zelfs verworpen wordt.¹³¹ De Migdal Oz stelt namelijk dat de reden voor het wassen van de handen van een zeer jong kind is, dat het bescherming nodig heeft en juist extra ontvankelijk is voor de Ruach Ra'a, omdat het nog geen religieuze praxis vericht. Het beschermen van het kind tegen de fysieke gevaren van de Ruach Ra'a lijkt hier de belangrijkste focus, en niet de gemeenschap. De marginalisatie van deze mening in het corpus wijst mogelijk op een sterke drang om het individu ondergeschikt te maken aan het collectief. Vandaar dat de reden van het wassen van de handen van jonge kinderen eerder als voorwaarde wordt gezien om in heiligheid en reinheid op te groeien – een oogmerk dat vooral op de toekomst is gericht en een communaal doel heeft – dan ter bescherming van hemzelf.¹³²

Een mogelijk parallel in deze context vormt de dibboek. De Israëlische antropoloog Joram Bilu stelt dat de dibboek 'niet alleen een tocht naar het verleden was,¹³³ maar ook een reis naar het inwendige, ter versterking van

129 *Tesjoewot Wehanhagot* V. 2, nr. 3.

130 Zie o.a. V. 1, nr. 1: "...שזה לדעתו עלול לסמא הנפש ולהביאו לידי חטא...", zie ook hoofdstuk 5.

131 Deze mening van de Migdal Oz heeft geen invloed op het discours van het corpus – ook niet in responsa die geschreven zijn vanuit de subject- of tekstgerichte benaderingen. Ook de *Jabia Omer* (V. 4 OH, nr. 1) vindt dat men a priori kleine kinderen de handen moet wassen, maar vanwege het potentiële gevaar voor andere volwassenen. Indien men de handen van dergelijke jonge kinderen niet wast, dan verontreinigen zij door aanraking al het eten en drinken. Ook de *Tsiets Eliëzer* (V. 7, nr. 2) verwerpt de mening van de Migdal Oz omdat deze niet als gezaghebbend gezien wordt. Zie ook noot 52.

132 Zie *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2 die dit expliciet zo uitlegt: "En men moet dus wel zeggen dat de oplettendheid om bij jonge kinderen van het mannelijke geslacht al vanaf de besnijdenis [de handen te wassen], niet is vanwege het overbrengen van Ruach Ra'a door hen op de etenswaren [die dan door anderen gegeten worden]. Want hierover kan men zeggen dat op hem niet een mate van Ruach Ra'a rust, die voldoende is om het weer over te dragen op iets anders. Maar het is vooral en met name een bescherming voor het jonge kind zelf, dat op hem niet het kleinste spootje van Ruach Ra'a zal rusten en hij op zal groeien in heiligheid en reinheid..."

133 Bilu bedoelt: het construeren van een collectief verleden doordat bekende bijbelse personages of notoire zondaars uit de Joodse geschiedenis als dibboek hun terugkeer in de gemeenschap kenbaar maakten, en vervolgens verdreven werden nadat ook een bepaalde mate van verbetering van hun zondige ziel had plaats-

de grenzen van de Joodse gemeenschap'.¹³⁴ Hij wijst hierbij op de effecten van een dibboek-uitdrijving binnen de context van de Joodse gemeenschap waarin deze plaatsvond, namelijk een massale versterking van het geloof en boetedoening in de gemeenschap.¹³⁵ Op vergelijkbare wijze werd getoond dat de aanbeveling om de handen van jonge kinderen te wassen terugverwijst naar deze gemeenschap, en haar versterkt door het bevorderen van de trouw van haar leden aan de religieuze principes.

Concluderend kan er een tendens worden vastgesteld om de teksten over de Ruach Ra'a uit te breiden naar jonge kinderen. De harmonisatie van de verschillende Talmuedische passages tot één paradigma spelen hierin zeker een rol. Tevens willen enkele auteurs in het corpus de wetten over de Ruach Ra'a uitbreiden naar zeer jonge kinderen – de zuigelingen en kinderen in de wieg. Dit alles zodat de gemeenschap haar heilige en reine karakter kan behouden, en het individu naar haar reinheidsidealen kan vormen door het al zeer jong te beschermen tegen zelfs lichte vormen van Ruach Ra'a. Overigens kan deze uitbreiding naar kinderen tevens een reflectie zijn van de meer centrale plaats van het kind in de moderne tijd. Aan de andere kant zien andere auteurs juist het kind als verminderd ontvankelijk voor de Ruach Ra'a en in zekere zin gelijk aan een niet-Jood, de buitenstaander. Zo wordt de vraag wie binnen de gemeenschap Ruach Ra'a genereert en wie niet, een vraag naar volwaardig lidmaatschap van deze gemeenschap.

7.2.2 Gender, vrouwen, en de Ruach Ra'a

Om de rol van gender in het discours van de Ruach Ra'a te bepalen wordt hieronder de manier bekeken waarop vrouwen in het corpus figureren. Gender kan immers wanneer de grenzen tussen mannen en vrouwen duidelijk worden getrokken, beschouwd worden als een binnengrens: vrouwen als 'anderen van binnen'. Vrouwen lijken immers in de orthodoxie soms een ondergeschikte rol te spelen in verhouding tot mannen: ze zijn vrijgesteld van geboden die aan tijd gebonden zijn¹³⁶ en van Tora-studie – de twee belangrijkste identiteitsbepalende kenmerken van het rabbijnse Jodendom. De vrouw is verder grotendeels uitgesloten van een leidende rol bij rituelen die een communiaal karakter hebben (of rabbinale functie): ze maakt geen deel uit van de benodigde tien mensen voor een gebedsdienst, ze mag niet voorgaan in gebed, en wordt niet voor de Tora opgeroepen. Tegelijkertijd neemt ze wel deel aan veel dagelijkse rituelen en bijzondere dagen – Sjabbat en

gevonden (*tikkoen*), in: 'Aslai, Dibboek, Zar'.

134 J. Bilu, *ibid.*, p. 139: גבולות, לחיזוק גבולות, "ש.הדיבוק לא היה רק מסע לעבר, אלא גם מסע פנימה, לחיזוק גבולות: הקהילה היהודית".

135 *Ibid.*, p. 140: "לא ייפלא אפוא שלפי הדיווחים, מחזה המוסר שסיפקו הרוחות במהלך טקס הגירוש, הניע רבים מן הנוכחים להתחזק באמונתם ולעשות תשובה".

136 mKiddoesjen 1:7.

feestdagen (deze gelden als uitzonderingen op de eerder genoemde regel inzake ‘tijdsgebonden’ rituelen) vooral in de huiselijke kring, en gelden veel verboden voor zowel man als vrouw.

7.2.2.1 *Het mannenlichaam als uitgangspunt*

Fonrobert laat bovendien zien dat over het algemeen het mannelijke lichaam als uitgangspunt wordt genomen in de rabbijnse klassieke literatuur.¹³⁷ Fonrobert toont verder in haar studie over de menstruatiewetten – de enige bijbelse reinheidswetten die nog steeds worden uitgevoerd en een alledaags karakter hebben – aan hoe het discours hiervan vooral door een mannelijk gender-perspectief is bepaald. Een voorbeeld van het mannelijke uitgangspunt van Talmoedteksten is het volgende:

Er werd geleerd: Een kind – vanaf wanneer heeft hij toegang tot de Toekomstige Wereld? — R. Chiyya en R. Simeon b. Rabbi [hebben een meningsverschil hierover]: Één zegt: ‘vanaf diens geboorte’; de ander zegt: ‘vanaf dat hij kan praten’ ... Er werd [tevens] geleerd: ‘Rabina zegt: ‘vanaf de conceptie’ ... R. Nahman b. Isaac zei: ‘vanaf dat hij besneden wordt.’¹³⁸

De openingsvraag in dit fragment gaat over het moment van het verkrijgen van een aandeel in de Toekomstige Wereld door een kind (een קטן). Nergens blijkt dat het hier specifiek om een kind van het mannelijke geslacht zou gaan. Uit de eerste drie antwoorden van de Talmoedgeleerden blijkt dat ook inderdaad – het gaat om momenten die losstaan van het seksuele geslacht van het kind: geboorte, kunnen spreken of het moment van conceptie. In de laatste mening van Rabbi Nachman bar Jitschak wordt opeens het gender-aspect belangrijk – een kind verkrijgt een aandeel in de Toekomstige Wereld vanaf de besnijdenis. De rabbijn laat dan ook in het midden vanaf welk moment meisjes een aandeel in de Toekomstige Wereld verkrijgen.¹³⁹

137 Zie bijv. Fonrobert over mOhalot 1:8, een Misjna die het menselijke lichaam beschrijft: “What the Mishnah ... implies is that the ‘normative’ human being possesses this fixed number of limbs. In light of our baraita this mishnaic normative human being is clearly gendered and is male”, *Menstrual Purity*, p. 58, zie ook p 59.

138 bSanhedrin 110b: “אתמר, קטן מאימתי בא לעולם הבא? רבי חייא ורבי שמעון בר רבי, חד אמר: משעה שנוול, וחד אמר: משעה שסיפר. מאן דאמר משעה שנוול – שנאמר יבא ויגידו צדק תו לעם נולד כי עשה. ומאן דאמר משעה שסיפר – דכתיב זרע יעבדנו יספר לה’ לדור. אתמר, רבי נא אמר: משעה שזרע, דכתיב זרע יעבדנו. רב נחמן בר יצחק אמר: משעה שנימול, דכתיב עני אני וגוע מנער נשאתי אמיך אפונה.”

139 Ook uit andere passages uit de klassieke rabbijnse literatuur blijkt dat men met een ‘klein kind’ (קטן) specifiek een jongetje voor ogen had en geen meisje. Zie bijv. mTeroemot 1:3, mSjabbat 16:6, mSjabbat 19:5, mSjekalim 1:3 en 6 – zie o.a. de Middeleeuwse commentatoren Maimonides en Bertinoro die het

De Talmoedpassage vervolgt echter met een vijfde mening: ‘Er werd geleerd uit R. Meirs naam: ‘Vanaf dat hij ‘Amen’ zegt’.

De Talmoedpassages over de Ruach Ra’a en het wassen van de handen in de ochtend, lijken eveneens in de richting van mannen te wijzen: één ervan staat in de context van gebed/liturgie en gebedsriemen,¹⁴⁰ terwijl in de tweede Bat-Melechpassage een expliciete verwijzing volgt naar het mannelijk lid.¹⁴¹ De beide parallell passages¹⁴² over de Shibta in Choellien en Joma gaan weliswaar over een vrouw, maar de verhandeling daar benadrukt dat de vrouw haar kind te eten geeft. Het is het jonge kind dat beschermd moet worden tegen de Ruach Ra’a dat de reden is dat de moeder haar handen wast; had ze haar kind niet te eten gegeven, dan zou ze haar handen niet hoeven te wassen.

7.2.2.2 Vrouwen en de Ruach Ra’a: tussen traditionele rollen en nieuwe perspectieven

In het corpus worden vrouwen in verschillende situaties beschreven: bij het voorschrift van het wassen van de handen in de ochtend,¹⁴³ of na de seksuele gemeenschap.¹⁴⁴ De consensus in het corpus is om het ritueel van het handenwassen in de ochtend vanwege de Ruach Ra’a ook voor vrouwen te verplichten. Andere situaties zijn minder alledaags: de Talmoedische vermaning om niet tussen twee vrouwen door te lopen vanwege de Ruach Ra’a,¹⁴⁵ mag een vrouw moedermelk spatten op iemand die een Ruach Ra’a¹⁴⁶ of oorpijn heeft op Sjabbat,¹⁴⁷ en het gebruik van de naam Zallefonit (de moeder van de bijbelse Sjimsjon) tegen de Ruach Ra’a, voor een vrouw die een zwa-

daar als ‘jongetje’ uitleggen – ook het meervoud ‘jongetjes’ (קטנים); mSoeka 2:8 en Maimonides’ commentaar; mSoeka 3:15; mMegilla 4:5.

140 bBerachot 60b en ook de passage over handenwassen in bBerachot 14b–15a staat in de context van het uitspreken van het Sjema en het Achttingebed – zaken waarvan vrouwen zijn vrijgesteld omdat ze aan tijd zijn gebonden.

141 bSjabbat 108b: *הוא היה אומר: יד לעין - תיקצץ... יד לאמה - תיקצץ, תניא, רבי נתן אומר: בת חורין היא זו, ומקפדת עד שירחוך ידיו שלש פעמים. אמר רבי יוחנן: פוך מעביר בת מלך, ופוסק את הדמעה, ומרבה שיער בעפעפים. תניא נמי הכי, רבי יוסי אומר: פוך מעביר בת מלך, ופוסק את הדמעה, ומרבה שיער בעפעפים.*

142 bJoma 77b en bChoellien 107b.

143 *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 252; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1 – het gaat hier om een citaat uit een eerdere bron waarin de vrouwen worden aangespoord om de handen 3 × ’s ochtends te overgieten vanwege de voedselbereiding; *Riwawot Efraïm*, V. 2, nr. 6 – idem een citaat uit een eerdere bron waarin de vrouwen worden aangespoord om de handen 3 × ’s ochtends te overgieten vanwege de voedselbereiding; idem in *Afarkesta de Aniya*, V. 2 JD, nr. 144.

144 *Olat Jitschak*, V. 1, nr. 49.

145 *Minchat Jitschak*, V. 10, nr. 68.

146 *Ateret Paz*, V. 1, dl. C CHM, nr. 17.

147 *Jabia Omer*, V. 5 OH, nr. 32.

re bevalling heeft (de sporadische verwijzingen in secundaire responsa uit het corpus blijven hier buiten beschouwing). De vrouw wordt in het corpus vooral gevonden in de traditionele context van moeder en verzorgster, gezien de verwijzingen naar moedermelk, bevalling, het voeden van een kind 's nachts,¹⁴⁸ en voedselbereiding dat een gedeeltelijke voortzetting is van de Talmoedische setting. Anderzijds wordt een inclusief model gebruikt, waarin iedereen – anders dan in de Talmoedische passages over de Ruach Ra'a – gelijkelijk onder de wet staat.

Ten aanzien van het handenwassen na de seksuele omgang door vrouwen, is het corpus minder eenduidig. Een uitgebreid responsum van de *Olat Jitschak* in het corpus gaat uitvoerig in op de vraag of ook vrouwen hun handen moeten wassen na de gemeenschap. Hij brengt hierbij bronnen uit de ethische literatuur met mystieke inslag¹⁴⁹ die deze wassing voor vrouwen voorschrijven. Bovendien vindt de auteur het logisch dat alle situaties die in de *Sjoelchan Aroech* worden genoemd als reden om de handen te wassen, gelijkelijk gelden voor man én vrouw. Een responsum van de *Sjeilat Sjelomo* laat het handenwassen voor de vrouw na de gemeenschap echter weer buiten beschouwing, en belicht alleen het mannelijke perspectief.¹⁵⁰

De vrouw wordt in het corpus enerzijds dus nog steeds in haar traditionele rol gezien. Anderzijds bevestigen deze responsa uit het corpus dat rituelen en wetten in huiselijke kring, gelijkelijk gelden voor zowel mannen als vrouwen. Aan de ene kant ziet men dus een tendens om niemand van de wet vrij te stellen, of in ieder geval het advies dat iedereen de wet uitvoert. De klassieke rabbijnse teksten stelden deze personen nog doorgaans vrij – vrouwen, slaven en kinderen vormen een vaste categorie in de rabbijnse geschriften die van veel voorschriften worden ontslagen.

7.2.2.3 Genderverschuiving: het mannelijke perspectief

Anderzijds is er een tendens in het corpus aan te wijzen die een meer mannelijk gender-perspectief in het discours introduceert. Deels is die tendens ook reeds waar te nemen in de Talmoedpassages over de Ruach Ra'a. Beide

148 *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 252.

149 *Olat Jitschak*, V. 1, nr. 49: כמבואר, לאיש, כמבואר: "והיטול הוא והיא" וכדלעיל אות ב' (ועיין להלן בסמוך ד"ה אמנם). וכן בבן איש חי, יטול אח"כ ג' פעמים, וכן האשה תטול ג"פ. וכדלעיל אות ג'. וכן בפלא יועץ וכדלקמן.

150 *Sjeilat Sjelomo*, V. 2, nr. 3. Het mannelijke perspectief blijkt bijv. uit het volgende fragment van het responsum: ליטול על אדם שקשה לו ליטול: "העיר תלמיד-חכם על לימוד הזכות על אדם שקשה לו ליטול (הג"ר אביגדור ידיים אחרי תשמיש המיטה, שממילא הוא חייב ליטול ידיים כדי לברך ברכת המפיל (הג"ר אביגדור נבנצל), ואכן פסק הרמ"א בשולחן ערוך: "ויקרא קריאת שמע סמוך למסתו, ואין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מיסתו אלא ישן מיד" (שו"ע או"ח סי' רלט סעיף א, הגה). והוסיף המשנה ברורה: "ואם צריך לשמש מטתו, ירחץ עצמו מהשכבת זרע שעליו ויטול ידיו ואחר כך יקרא" (מ"ב שם ס"ק ה), לפי זה נפל לימוד הזכות. עכ"ד."

parallelpassages in de Talmoed over de Shibta vertonen namelijk een subtiel verschil: in sommige edities leest men in de Joma-passage ‘een jong kind’ – (תינוק) een vrouw wast één hand om haar jonge kind brood te geven op Jom Kippoer vanwege de Shibta – terwijl de parallel-passage in bChoellien לבנה 107הקטן heeft,¹⁵¹ dat eerder als ‘haar jonge zoon’ vertaald kan worden. Sommige edities harmoniseren beide parallelpassages en lezen dus in beide gevallen לבנה קטן, dat een meer mannelijke betekenis heeft.¹⁵²

Hoewel de meeste auteurs in het corpus spreken over ‘kleine kinderen’ zonder verdere genderspecificatie zijn er toch enkele opmerkelijke responsa die een verschuiving naar meer mannelijk gender-perspectief vertonen. Het ambigue karakter van de in het corpus vaak gebruikte bron van de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman*¹⁵³ speelt hier mogelijk een rol. Enerzijds heeft deze tekst het over zowel jongens als meisjes: “Omdat de belangrijkste vol-eindiging van [het proces] van intreding van de heilige ziel in de mens met 13 jaar en 1 dag is voor een man, en 12 jaar voor een vrouw...”. Het fragment lijkt aan de andere kant af te sluiten vanuit een mannelijk perspectief: “En ook bij het gebod van de besnijdenis [begint er al iets van intreding van de heilige ziel] en daarom wie oppast voor aanraking [van voedsel e.d.] door een kind al vanaf de besnijdenis en verder, die zal heilig genoemd worden”.

Betekent dit dus dat er alleen reden is om al eerder de handen te wassen van zuigelingen van het mannelijke geslacht, omdat vrouwen niet besneden worden¹⁵⁴ en er geen sprake is van een pril begin van het proces van intreding van de ziel, en de bijbehorende geringe vorm van Ruach Ra’a?

Volgens de *Tsiets Eliézer* (V. 7, nr. 2) – een auteur die een tekstgerichte benadering kent – is dat inderdaad het geval. Nadat hij eerst het volledige citaat uit de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman* brengt, concludeert hij:

‘Ook kunnen wij hiervan leren dat er bij meisjes geen reden is om op

151 Deze passage uit Choellien heeft niet per se met Jom Kippoer te maken, maar met de vraag of iemand die eten aan een ander in de mond geeft, toch zijn handen moet wassen. De conclusie van de discussie in Choellien is dat normaliter moet alleen degene die eet zijn handen wassen, en niet degene een ander het eten in de mond stopt. Uitzondering hierop is de vrouw die haar zoon te eten geeft die tóch haar handen moet wassen vanwege de Shibta. De passage in Choellien lijkt in alle lezingen echter over een jongetje te gaan. Het vervolg van de passage over de Shibta gaat namelijk over Samuël, die een jongetje eten gaf zonder zelf eerst de handen te hebben gewassen, en hiervoor geslagen werd door zijn leraar.

152 O.a. Rabenoe Tam, *Sefer Hajasjar*, nr. 52, b en *Ba'al Halachot Gedolot*, ‘Wetten omtrent Jom Kippoer’: ואיתתא דאית לה ינוקא שרי לה למימשא חדא ידא ומיתן ריפתא: “לינוקא משום שיבתא דתנא ר' מנשה אשה מדיחה ידה אחת במים ונותנת פת לבנה קטן.” Zie ook *Dikdoekei Soferiem* op beide passages en de annotaties aldaar.

153 *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman*, OH §4, subpar. 2 (in de 2de ed. Mahadura Tinjana), 2001, p. 12–13.

154 Zie eerder genoemde Talmoedpassage over de besnijdenis van het kind en de Toekomstige Wereld.

te passen [voor aanraking van voedsel door hen en hen daarom de handen te wassen] nog voor de tijd van 'inwijding'/educatie, zoals begrijpelijk'.¹⁵⁵

De *Tsiets Eliëzer* benadrukt het belang van het wassen van de handen van jonge kinderen zodat ze in heiligheid en reinheid opgroeien, en beperkt dit vervolgens expliciet tot zuigelingen van het mannelijke geslacht.¹⁵⁶

De *Jitschak Jeranen* – die een mystieke object-gerelateerde benadering hanteert – komt tot een andere conclusie.¹⁵⁷ Hij stelt dat de wassing van de handen voor zowel jongetjes als meisjes noodzakelijk is, in navolging van een eerder responsum van de *Jaskiel Avdi*. Volgens de *Jitschak Jeranen* begint de plicht om op te passen voor de aanraking van voedsel en drank door kleine kinderen, en het wassen van hun handen om dezelfde reden, vanaf het moment dat de kinderen zelf etenswaren beginnen aan te raken (en dus al wat mobiel zijn), of al zelf met hun handjes het eten vastpakken en in hun eigen mond stoppen. Hierbij is er dus geen verschil tussen jongetjes en meisjes. Deze leeftijd ligt wel nog vóór de normale definitie van 'de leeftijd van inwijding/educatie' die meestal rond zes jaar wordt gesteld. Zo zullen de kinderen in heiligheid opgroeien en later een heilig en rein volwassen lid van de gemeenschap kunnen worden, die in hun jeugd niet in aanraking zijn gekomen met voedsel dat door de Ruach Ra'a is besmet. Dit meer mystieke, object-gerelateerde perspectief geldt dus voor zowel jongens als meisjes. Wat betreft nóg jongere kinderen lijkt er echter ook volgens de *Jitschak Jeranen* een gender-verschil te zijn: alleen bij jongetjes is er reden om extra op te passen vanaf de besnijdenis, waarvan geen vrouwelijk equivalent bestaat in het Jodendom:

Kleine kinderen (jongens én meisjes)¹⁵⁸ die beginnen om met hun han-

155 *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2: "גם נלמד מזה דבנקבות אין מקום לנזהר לדקדק מלפני הזמן שהגיעו לחינוך, כמובן".

156 *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2: "וביותר י"ל שענין הזהירות בקטנים זכרים מיום המילה ואילך הוא לא ... אלא הוא ביותר ובעיקר בתורת שמירה של הקטן בעצמו בגלל העברת רוה"ט על המאכלים ... אלא הוא ביותר ובעיקר בתורת שמירה של הקטן בעצמו שלא יחא עליו שום משהו דמשהו של רו"ר ויגדל בקדושה ובטהרה. ובכה"ג ראיתי בספר חסד לאלפים על או"ח סי' ד' סעי' י"ג דאחרי שכותב הדין דצריך להזהיר לנשים שיזהרו בנט"י שחרית ג"פ בסירוגין שלא יטמאו המאכלים, מוסיף וכותב בלשון ומה טוב ומה נעים לרחוץ ידי הקטנים המוטלים בעריסה כדי שיגדלו בטהרה גדולי הקדש. הרי דהבעל חסד ... כתב טעמא אחרינא כדי שיגדלו בטהרה גדולי הקדש והיינו דר"ל בזה דנהי שלגבי קטנים אין כלל חששא דנגיעת מאכלים דאף אם יגעו אין בהם בכדי לטמאותם, מ"מ יש בזה משום עצמות גידול הקטנים שיגדלו על טהרת הקדש נקי מכל שמץ של רו"ט".

157 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 8: "ל: 8: להגר"ע הדאיא זצ"ל, ראייתו שם בסימן א' שה"ד הגר"ז בש"ע הנ"ל ... דטעם הנטילה היא להסיר הרו"ר ששורה על האדם בלילה בשינה ונקראת שיבתא בת מלך ומקפדת שאינה ניתקת מאדם עד שיטול ג"פ בסי"רוגין, הרי גם לקטן אם לא יטלו לו ידיו ג"פ לא תינתק הרו"ר ממנו כל הזמן. ועל כל כן הוריז גם בנקבות ליטול ידיהם כדין ה"ז משובח שיהיה גידולו קודש. עכת"ר".

158 Toevoeging van de auteur.

den etenswaren aan te raken of die al enige etenswaren in hun hand gestopt krijgen [dat ze zelf mogen opeten of op mogen zuigen], daarvan moeten de ouders hun de handen wassen, 3 × afwisselend volgens voorschrift. En wie strenger oordeelt en hun handen wast vanaf de dag van de besnijdenis, op hem kome de zegen, en hij zal heilig genoemd worden.¹⁵⁹

7.2.2.4 'Kind', of 'jongetje'?

Dit verschuivend gender-perspectief hangt in sommige responsa samen met de betekenis die aan het woord 'klein kind' in enkelvoud en meervoud (קטן - קטנים) wordt gegeven. Opnieuw lijkt dit samen te hangen met het gebruik van het fragment uit de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman*. Deze tekst heeft het oorspronkelijk duidelijk over jonge kinderen van zowel mannelijk als vrouwelijk geslacht, waarbij hij het woord 'kleine kinderen' (קטנים) gebruikt dat beide omvat. Ook gebruikt hij het Hebreeuwse woord 'mens' (אדם)¹⁶⁰ dat zowel man als vrouw omvat.¹⁶¹ Aan het einde van dit citaat gebruikt de auteur echter het woord voor klein kind (קטן) strikt in de mannelijke betekenis: "(En ook bij het gebod van de besnijdenis [begint er al iets van intrede van de heilige ziel] en daarom wie oppast voor aanraking [van voedsel e.d.] door een [klein] kind (קטן) al vanaf de besnijdenis en verder, die zal heilig genoemd worden)".¹⁶²

Een doorwerking hiervan in het corpus vindt men in een responsum van de *Jabia Omer*. Deze gaat over de vorm van Ruach Ra'a die veroorzaakt wordt door eten en drinken onder een bed te leggen.¹⁶³ Dit responsum behandelt de vraag over de status van etenswaren/dranken die onder het bed van een niet-Jood lagen of van een jong kind (תינוק). In de behandeling van deze vraag blijkt uit niets dat het specifiek om kinderen van een mannelijk geslacht gaat. Er wordt gesproken over een wieg van een jong kind [תינוק] waaronder eten lag, en een parallel met de aanraking van voedsel met ongewassen handen door kleine kinderen (קטנים) die nog niet de leeftijd van edu-

159 *Jitschak Jeranen* in zijn puntsgewijze conclusie van zijn responsum in V. 1, nr. 8: "ילדים קטנים (בנים ובנות) שמתחילים לנגוע בידיהם באוכלים או שנותנים להם איזה מאכל בידיהם, צריכים ההורים ליטול את ידיהם שלש פעמים לסירוגין כדין. והמחמיר ליטול מיום המילה תבא עליו ברכה, וקדוש יאמר לו."

160 Zie ook hoe de *Tsiets Eliëzer* dit אדם tot mannelijk perspectief maakt (V. 7, nr. 2): "לכן בהיות דתחילת כניסת נפש הקדושה מתחילה ליכנס באדם הישראלי גם כבר מיד עם קיום מצות המילה בו לכן..."

161 *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman*, OH §4, subpar. 2 (Mahadura Tinjana), Kehat 2001, p. 12–13: "ומטעם זה נהגו להקל בנגיעת הקטנים שלא הגיעו לחינה לפי שגמר ועי' קר כניסת נפש הקדושה באדם הוא בי"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה שלכן נתחייבו אז במצות מן התורה ונעשו בני עונשים ותחלת כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנך (גם במצות מילה ולכן הנוהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו)."

162 *Ibid.*, *ibid.*

163 *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10.

catie hebben bereikt. De *Jabia Omer* verwijst in zijn beantwoording naar het eerder genoemde fragment uit de codex van Sjenioer Zalman, dat op zowel jongens als meisjes slaat en lijkt aanvankelijk dit perspectief over te nemen, want hij citeert Sjenioer Zalman en voegt hieraan toe:

... want daarom zijn ze vanaf dat moment vanuit bijbels oogpunt verplicht om de geboden uit te voeren en kunnen ze strafbaar gesteld worden.

In de conclusie van het responsum lijkt er echter een exclusief mannelijk gender-perspectief binnen te sluipen:

Samenvattend: als er factoren zijn om tot een lichter oordeel te komen – bijvoorbeeld eten en drinken dat onder een bed van een niet-Jood werden gelegd (en mogelijk ook onder het bed van een Joodse ketter en Sjabbat-schender in het openbaar), en ook onder een bed van een kind dat nog geen Bar-Mitswa is, dan antwoorden wij [in zulke gevallen] om a posteriori lichter te oordelen [en de etenswaren of dranken toegestaan te verklaren]....¹⁶⁴

De combinatie van een klein kind met Bar-Mitswa – waar in de oorspronkelijke tekst van Sjenioer Zalman nog gesproken werd over jongens én meisjes die volwassen zijn geworden ('13 jaar en 1 dag is voor een man, en 12 jaar voor een vrouw') – lijkt een mannelijk gender-perspectief aannemelijk te maken. Bewust of onbewust is er sprake van een verschuiving richting het mannelijke gender-perspectief,¹⁶⁵ hetgeen men eveneens in een responsum van de *Tsiets Eliëzer* aantreft.¹⁶⁶

164 "כלל דמילתא שאם יש סניפין להקל, כגון אוכלין ומשקין שהונחו תחת מטת גוי, (ואפשר אף תחת מטת ישראל מומר, ומחלל ש"ק בפרהסיא), וכן תחת מטת תינוק פחות מבר מצוה, אורויי מורין להקל בדיעבד. ומכ"ש כשנוסף ע"ז היה הקרקע שתחת המטה מרוצף באבנים או קורות, ואינו קרקע ממש, שאפשר להקל."

165 Zie ook het responsum in het corpus van de *Divré Jatsiv* (OH, nr. 1) over de vraag of ook (zeer) jonge kinderen die nog in de wieg liggen, de handen in de ochtend gewassen moeten worden. De conclusie van de rabbijn is dat men met kinderen tot de leeftijd van educatie lichter kan oordelen. Maar door de gender-accnten die de auteur aanlegt, lijkt de vraag exclusief over jongetjes te gaan. Hij brengt de al veelbesproken passage uit de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman*, maar met een belangrijk verschil: hij laat het gedeelte over de meisjes die met 12 jaar en één dag volwassen worden en de geboden moeten uitvoeren, weg. De indruk wordt hiermee versterkt dat de bron het alleen over jongens zou hebben. Hetzelfde geldt voor het gebruik in de conclusie van het responsum van de term voor 'jonge schoolkinderen' (תינוקות של בית רבן), die in de klassieke rabbijnse teksten altijd een verwijzing is naar schoolkinderen van het mannelijke geslacht.

166 *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2 waarin hij concludeert dat er geen reden is om jonge meis-

Concluderend kan men stellen dat afgezien van mogelijke invloeden van cultureel-religieuze denkbelden over vrouwen, de dominantie van het mannelijke gender-perspectief veroorzaakt wordt door de manier waarop Talmoedpassages over de verschillende vormen van Ruach Ra'a zijn geïnterpreteerd en geharmoniseerd, zoals die over de Shibta met die van de Ruach Ra'a van de ochtend. Dit vormt intertekstueel gezien de aanleiding voor de algemeen geformuleerde vraag over jonge kinderen en de Ruach Ra'a van de ochtend in de halachische literatuur van de afgelopen eeuwen. Omdat één passage van de Shibta specifiek over jongentjes lijkt te gaan, zoals hierboven beschreven, kan de verbinding tussen de verschillende passages over de Ruach Ra'a hier geleid hebben tot een discours dat vooral op het kind van het mannelijke geslacht is gefocust. Een nieuw element in het corpus is anderzijds de expliciete voorbereiding van de wetten over de Ruach Ra'a naar jonge meisjes bij sommige auteurs, en de aanbeveling ingegeven door de mystiek beïnvloede bronnen, om de wetten van de Ruach Ra'a ook op zeer jonge kinderen van het mannelijke geslacht van toepassing te laten zijn – de zuigelingen en kinderen in de wieg.

7.2.3 De buitengrenzen van de gemeenschap: niet-Joden

De regels rond de Ruach Ra'a bepalen dus de binnengrenzen (grid) en identiteit van de gemeente, door te bepalen wie wél en wie niet Ruach Ra'a genereert. In hoeverre definiëren de regels rond de Ruach Ra'a echter de buitengrenzen en bepaalt wie een buitenstaander is? De eerste categorie van buitenstaanders is de niet-Jood, die zich per definitie buiten de gemeenschap bevindt. Alleen wanneer de niet-Jood een proselit zou worden, behoort hij tot de gemeenschap [tot dan is hij een absolute buitenstaander]. Drie responsa in het corpus gaan dieper in op de relatie tussen niet-Joden en de Ruach Ra'a,¹⁶⁷ waarvan die in de *Jabia Omer* (V. 1 JD) de uitgebreidste is. Daarnaast zijn er nog vier responsa die aandacht besteden aan de heiligheid van het Joodse

jes die nog niet de leeftijd van educatie hebben bereikt, de handen te wassen vanwege de Ruach Ra'a na het slapen. Hij beschouwt het advies om zuigelingen van het mannelijke geslacht de handen te wassen uit als voorwaarde dat ze in reinheid en heiligheid zullen opgroeien, dat blijkbaar voor een zeer jong meisje in deze gemeenschap geen ideaal is. Door de manier waarop de *Tsiets Eliëzer* citaten uit andere rabbijnse halachische literatuur in het responsum verwerkt door deze expliciet op kinderen en zuigelingen van het mannelijke geslacht toe te spitsen, krijgt men de indruk dat de vraag al van meet af aan geheel toegespitst was op jongetjes. De plicht om de handen te wassen voor meisjes die de leeftijd van educatie hebben bereikt, lijkt geen rol meer te spelen. Toch werd in de oorspronkelijke bron uit de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman* wel degelijk over meisjes gerept.

¹⁶⁷ *Afarkesta de Aniyya*, V. 2 JD, nr. 144; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *Misjne Halachot*, V. 11, nr. 13.

lichaam, dat zich uitbreidt naar kleding¹⁶⁸ en voedsel,¹⁶⁹ evenals een klein aantal dat slechts kort refereert aan de kwestie niet-Joden en Ruach Ra'a.¹⁷⁰

In deze drie genoemde responsa en het kleine aantal met slechts korte verwijzingen, speelt het al eerder besproken fragment uit de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman* een belangrijke rol. Daarnaast is ook de *Torat Chajim* belangrijk, die de oorzaak van de Ruach Ra'a op etenswaren en dranken die onder het bed lagen, ziet in de lichte vorm van 'onreinheid van de dood' die de slaap genereert. Omdat tijdens de slaap de ziel uit het lichaam treedt ontstaat hierdoor een vorm van Ruach Ra'a die vergelijkbaar is met de bijbelse 'onreinheid door overkapping' (טומאת אוהל) – de slaap is immers 1/60 van de dood. In hoeverre genereert een niet-Jood deze 'onreinheid door overkapping'? De Talmoad brengt t.a.v. deze bijbelse vorm van onreinheid verschillende meningen, en ook de middeleeuwse Talmoadcommentatoren waren hier verdeeld over.¹⁷¹

Volgens Maccoby gelden de bijbelse reinheidswetten niet voor niet-Joden, maar dit heeft volgens hem niets met moraliteit¹⁷² te maken:

... It is simply the protocol for entry into the palace of the King. The priestly people of God is privileged to have his residence in their midst, and must consequently comport themselves in accordance with the prescribed etiquette. There is not a single precept of ritual purity that has anything to do with morality ... The Israelites have this privilege of service in the portal of God, and must therefore be careful to wipe their feet before entering. Only instead of wiping their feet, they must cleanse their whole body of impurities which, outside the Temple, have no negative meaning. Those (i.e. the rest of mankind) do not have to concern themselves with this etiquette at all. It does not apply to them.

168 *Olat Jitschak*, V. 2, nr. 1.

169 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 5; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 5; *Ateret Paz*, V. 1, dl. A OH, nr. 10 (subpar. 9).

170 *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1; *ibid.*, V. 4 OH, nr. 1; *Tsiets Eliëzer*, V. 7, nr. 2.

171 *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10: וכדאיתא באהל, וכדאיתא: "הנה ידועה מחלוקת חז"ל אם עכו"ם מטמאין באהל, ושנא' ואתן צאני וכו', אתם קרויין (בב"מ קיד:): רשב"י אומר קברי עכו"ם אין מטמאין באהל, שנא' ואתן צאני וכו', אתם קרויין אדם ואין עכו"ם קרויין אדם. (וע"ע בזה"ק פרשת חיי שרה דף קלא סע"א). והתוס' כ' דלא קי"ל כרשב"י, בזה, אלא כרשב"ג דמתני' דאהלות דמדורות העכו"ם טמאים משום אהל. ע"ש. ובע"ז (לט), קבר נונא אסור, וסימנך קברי עכו"ם. לכא' מוכח כד' התוס' שמטמאין באהל. אך יש לדחות די"ל משום דמטמאין במגע ובמשא לכ"ע. וכמ"ש ביבמות (סא). ודוחק. ובתוס' ע"ז (שם) גרסי בשם הר"ח, קבר נונא שרי, וסימנך קברי גוים אין מטמאין באהל. ע"ש. וכ"פ הרמב"ם (פ"א מה' טומאת מת הי"ג) שאין עכו"ם מטמא באהל. ע"ש. וע"ע בשו"ת הרמב"ם (ירוש' תר"צד, סי' קנא). וע"ע בחי' הרמב"ם והרשב"א והריטב"א יבמות (סא) שדחו ד' ר"ת שפוסק דעכו"ם מטמאין באהל, והם פסקו כר"ש."

172 Hij verschilt hierin van mening met Douglas, zie Maccoby, *Ritual and morality*, p. 193–208, vooral p. 203–204.

They are not unclean in the special sense of Temple-uncleanness; only Israelites can incur this uncleanness, because only they are chosen house-servants of God.¹⁷³

De *Jabia Omer* (V. 1 JD) beschrijft de discussie over de mate waarin niet-Joden onreinheid genereren uitvoerig, en laat tevens zien dat de Jeruzalemse Talmoed stelt dat niet-Joden wel degelijk de bijbelse vorm van onreinheid door overkapping kunnen veroorzaken.¹⁷⁴ Daarnaast bespreekt de *Jabia Omer* de kwestie van onreinheid door aanraking en optillen van een dode (טומאת מגע ומשא), waarvan in ieder geval één Talmoedische passage zegt dat die wel degelijk ook voor een niet-Joods stoffelijk overschot geldt.¹⁷⁵

7.2.3.1 Niet-Joden, onreinheid en heiligheid

Onder invloed van de Kabbala lijkt het discours echter te bewegen naar een positie waarin niet-Joden in het geheel geen onreinheid genereren, en dus ook geen Ruach Ra'a (in het geval van etenswaren die onder het bed lagen).¹⁷⁶ De passage uit de *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman* – zelf ook een

173 Ibid., p. 206.

174 zie Maccoby in Douglas, ibid: דהא דכתיב: (פ"ה דסוטה ה"ב) קאמרין, דהא דכתיב: (חגי ב) כן העם הזה וכו', ואשר יקריבו שם טמא הוא, שגלגלתו של ארנן היבوسی מצאו תחת המזבח. אלמא דעכו"ם מטמא באהל. וע' בירושלמי (פ"ט דפסחים ה"א ובפ"ק דסנהדרין ה"ב) שחזקיהו המלך עיבר את השנה מפני הטומאה, שמצאו גולגלתו של ארונה היבوسی תחת המזבח. ע"ש. והובא בתוס' סנהדרין (יב) ע"ש. וכבר העירו המפרשים בסתירה זו. וע' במשנה למלך (פ"א מה' בית הבחירה ה"ג), שהירוש' סובר שקברי עכו"ם מטמאים באהל...".

175 Ibid., ibid: שאף מת עכו"ם שאינו מטמא באהל, מטמא במגע: Ibid., ובמשא...".

176 De *Jabia Omer* verwijst in de discussie naar de *Sjoelchan Aroech* die nog stelt dat een priester a priori moet zorgen om niet op graven van niet-Joden te komen: "ולשון מרן בש"ע (יו"ד סי' שעב ס"ב) קברי גוים נכון לכהן לזוהר מליך עליהם. ובהגה, ואף על פי שיש מקילין נכון להחמיר".

Hoewel de meerderheid van de Middeleeuwse decisoren tot de conclusie komt dat onreinheid door overkapping niet van toepassing is op niet-Joden, is het de kabbala die het zielsaspect benadrukt en dit een meer algemene betekenis geeft door het o.a. uit te breiden naar de regels rond de Ruach Ra'a. Dit is goed te zien in de teksten die bij de *Jabia Omer* de revue passeren, die allemaal door de mystiek zijn beïnvloed – hetgeen te zien is aan de verwijzingen naar de Zohar of begrippen als 'klipot' (schillen): "...וכיו"ב ראיתי להפמ"ג (סי' ד' מש"ז סק"ז) במ"ש לא יטול ידיו ממי שלא נטל, וכ' הפמ"ג ע"ז, דעכו"ם י"ל שאינו מקבל טומאה, ולטעם הזוהר מאן דנאים שריא עליה רוחא מסאבותא, והעד ע"ז קברי עכו"ם למ"ד (ביבמות סא:) שאפילו במגע אינו מטמא, והעולם באמת אין נוהרים מזה. ע"כ. וע' למהר"ח פלאג' בשו"ת לב חיים (סי' סח). וכ"כ בש"ע הגאון ר"ז (שם ס"ב), והובא בכף החיים (שם ס"ק כג), שאין לחוש לנגיעת העכו"ם, כי רוח טומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי קדש במקום קדושה שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמתם הקדושה מסתל-קת מגופם ואז רוח הטומאה שורה על גופם. וכו' (...). וכיוצא בזה מצאנו באור החיים (ר"פ חקת), שכ' שע"י שקבלו ישראל את התורה, נעשו לדבר שהרוחניים השפלים (הקליפות) תאבים להדבק

kabbalist – die eerder hierboven werd besproken ten aanzien van Ruach Ra'a bij kinderen, speelt hierbij mogelijk een centrale rol omdat deze veelvuldig in het corpus wordt geciteerd:

Maar voor de aanraking van de niet-Joden [הנכרים] hoeft men niet te vrez-
zen, want deze Onreine Geest verlangt slechts om te rusten op een heil-
lig vat – op een heilige plaats waarvan zij [=de heiligheid] is verdwenen.
Namelijk de lichamen van Israël, wanneer ze slapen en hun heilige ziel
uit hun lichaam opgaat – dán rust de Onreine Geest op hun lichaam.¹⁷⁷

Wie het verste af staat van de gemeenschap, is paradoxaal genoeg het minst bedreigend – hij genereert geen Ruach Ra'a, en diens aanraking van eten en drinken met ongewassen handen na het ontwaken blijft zonder gevolgen. Tegelijk leeft men schijnbaar zo in de nabijheid van niet-Joden dat zij het eten en drinken kunnen aanraken.

Aan de ene kant is de observatie dat niet-Joden buiten dit systeem van regels over de Ruach Ra'a vallen niet per se negatief – deze wetten hebben alleen relevantie voor hen die binnen de geloofsgemeenschap staan. Wanneer de beperking van de regels, rond de Ruach Ra'a tot Joden, echter gebaseerd is op een intrinsiek spiritueel onderscheid tussen Joden en niet-Joden, spreekt hier wél een negatief oordeel uit: omdat niet-Joden een bepaalde zielscom-
ponent missen heeft de Ruach Ra'a van de ochtend na het ontwaken op hen geen invloed. Er is immers dan geen hogere zielscomponent die het lichaam tijdens de slaap verlaat die de Ruach Ra'a genereert.¹⁷⁸

בהם, להיותם חטיבה של קדושה עליונה, ולכן במותם תתרבה הטומאה, כאמרם ז"ל בפ' אדם כי ימות באהל, אתם קרויין אדם ואין עכו"ם קרויין אדם. ע"ש. והובא בשו"ת פרי השדה ח"א (סי' ד), וכ' דה"ט דת"ח מקפידים שלא להניח אוכלים ומשקים תחת המטה, משא"כ ע"ה, שהת"ח יש בו קדושה יתירה, וכשהוא ישן רוצים הקליפות להתדבק בו ושורה עליו רו"ר, אבל ע"ה שאין בו משור-
רש הקדושה אין לרו"ר להאחז בו...".

177 Sjoelchan Aroech haRav, OH §4, subpar. 2 (*Mahadura Tinjana*, 2001), p. 12 (יב):

"אבל לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאווה לשרות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמתם הקדושה מסתלקת מגופם ואזי רוח הטומאה שורה על גופם וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת על הידים בלבד".

178 Zie bijv. de *Tanya* van Sjenioer Zalman van Lyadi, einde van H. 1: "The souls of the nations of the world, however, emanate from the other, unclean kelipot which contain no good whatever, as is written in *Etz Chayim*, Portal 49, ch. 3, that all the good that the nations do, is done from selfish motives. So the Gemara comments on the verse, 'The kindness of the nations is sin,'— that all the charity and kindness done by the nations of the world is only for their own self-glorification, and so on" (Hebreeuws-Engelse ed. 1980, p. 5). Deze passage wordt (gedeeltelijk) genuanceerd in *Lessons in Tanya*, Y. en L. Wineberg (2002), p. 46: "Called 'the pious ones of the nations of the world,' these righteous individuals are benevolent not out of selfish motives but out of a genuine concern for their fellow". Zie ook E.R. Wolfson, "The Status of the (Non)Jewish Other in the Apocalyptic Mes-

Tot slot zijn er nog twee responsa in het corpus die de heiligheid een meer lichamelijke component geven dan de codex van *Sjenioer Zalman*.¹⁷⁹ Het eerste van de *Jitschak Jeranen* (V. 1, nr. 5) bevat de idee dat reeds in hoofdstuk 4 is besproken (4.3.4), om het eten en het drinken die het lichaam ingaan als iets heiligs te beschouwen. Immers, in het lichaam wordt het fysieke voedsel tot geestelijk voedsel omgezet.¹⁸⁰ Men ziet dus dat de heiligheid van de ziel zich in eerste instantie uitstrekt over 'de lichamen van Israël', en vervolgens ook over het voedsel dat dit lichaam ingaat en levenskracht geeft.

In een tweede responsum van de *Olat Jitschak* strekt de heiligheid van het lichaam zich zelfs uit over de kleding die gedragen wordt, vooral de belangrijke kleding waarmee men zich overdag kleedt. Het responsum gaat over de vraag of men 's ochtends voor het wassen van de handen de kleding aan mag raken:

En naar mijn bescheiden mening, moet men een verschil maken, namelijk dat zij enkel rust op belangrijke zaken. Want deze geest die Shibtta heet, is een Koningsdochter¹⁸¹ en daarom is zij hoogmoedig [en kiest zij slechts voorname zaken om op te rusten] ... Zo ook is het voorwerp [waarmee men de handen wast] niet belangrijk in haar ogen. En ook het kussen en de deken e.d. [daarop rust zij niet], want deze zijn enkel om mee te slapen [en zijn dus niet belangrijk]. En zo ook de kleding waarin men slaapt, deze zijn niet voornaam [en daarom rust de Ruach Ra'a daar niet op]. Maar de kleding die het mannelijke lid van Israël overdag draagt – daar verlangt ze wel naar, omdat ze mooi zijn en ook verbonden zijn met een heilig lichaam. En ook het eten en drinken dat de mens zijn lichaam laat binnengaan. En de bril voor de ogen is hierbij te vergelijken met kleding. Daarom lijkt het aan te bevelen dat men hiermee strenger handelt, en deze niet aanraakt voor het wassen [van de handen].¹⁸²

sianism of Menahem Mendel Schneerson', in: *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations* (B. Huss e.a. ed., 2010), p. 221–257.

179 Daar werden al de lichamen van Israël 'een heilig vat' genoemd.

180 "שעל מאכלים ומשקים הרור" שורה עליהם שיש לה חשק בהם כיון שנהנים מהם בני אדם והם בבחינת דבר שבקדושה שנהנים מהם בברכה ובהם תלויין חיי האדם, והרור" רוצה לעשוק הקדושה וליהנות ממנה".

181 Naar de passage over de Bat Melech in bSjabbat 109a.

182 *Olat Jitschak*, V. 2, nr. 1: שרוח. כמו כן אין הכלי חשוב בעיניה, וכן הכר זה ושבטא שמה, בת מלך היא לפיכך היא בעלת גאווה ... כיון שנהנים מהם בני אדם והם בבחינת דבר שבקדושה שנהנים מהם בברכה ובהם תלויין חיי האדם, והרור" רוצה לעשוק הקדושה וליהנות ממנה".

In het bovenstaande werd al duidelijk dat inzake kinderen en vrouwen de Ruach Ra'a als marker fungeert voor wie wel, en (nog) niet volwaardig lid is van de gemeenschap. Het (vooral mannelijke) kind maakt in de toekomst onderdeel uit van de geloofsgemeenschap, indien de socialisatie goed verloopt en hij de normen en waarden van deze gemeenschap geïnternaliseerd heeft. En ook vrouwen participeren in bepaalde rituelen en voorschriften, gelijk hun mannelijke tegenhangers. Anders ligt het met de categorie van Joden die zich buiten de gemeenschap bevinden, omdat ze niet de normen en waarden delen van de gemeenschap.

In het corpus vindt men de Ruach Ra'a terug in situaties waarin de identiteit van bepaalde Joden – seculiere Joden en Sjabbatschenders¹⁸³ – ter discussie staat in de context van halachische problemen die ontstaan door interactie met deze groep mensen die zich niet aan de voorschriften omtrent de Ruach Ra'a houdt. Daarnaast is er een aparte groep van vijf responsa¹⁸⁴ waarin de Ruach Ra'a in de context van zelfmoord een secundaire rol speelt, zoals hieronder nog wordt getoond (7.2.4.3).

De verwijzingen naar secularien en zondaars in de primaire bronnen staan vooral in de context van de status van etenswaren en dranken die gefabriceerd worden door deze mensen in (Joodse) broodbakkerijen, betrekken zich op een kruidenier die levensmiddelen verkoopt, of de voedselbereiding in een instituut waarvan de werknemers hun handen niet wassen. Het gaat dus niet per se over de huiselijke sfeer, maar de publieke sfeer waar mensen van de geloofsgemeenschap noodgedwongen samenkomen met secularien en zondaars, en de problemen die daaruit voortvloeien met betrekking tot de Ruach Ra'a op eten en drinken.

7.2.4.1 Brood kopen in een bakkerij van een seculiere Jood (*Jabia Omer*)

Het uitvoerigste responsum hierover is van de *Jabia Omer*¹⁸⁵ dat in 1948 in Caïro werd geschreven, en ingaat op de status van etenswaren die aangeraakt worden door mensen die hun handen niet hebben gewassen. De werknemers in de bakkerij worden in de titel van het responsum 'mensen van wie men kan aannemen dat ze hun handen niet overgieten zoals het

183 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1; *ibid.*, V. 2, nr. 3; *Jabia Omer*, V. 1 JD, nr. 10; *Ibid.*, V. 4 OH, nr. 1; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 6; *Tsiets Eliëzer*, V. 13, nr. 2.

184 *Afarkesta deAniya*, V. 4 (Verz. Items), nr. 370; *Chelkat Jakov*, V. OH, nr. 155; *Jabia Omer*, V. 2 JD, nr. 24 (in deze drie responsa speelt de Ruach Ra'a een dermate kleine rol dat deze voor ons onderzoek niet verder relevant zijn); *Betsel Hachogma*, V. 1, nr. 67; *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 702.

185 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1.

hoort'¹⁸⁶ genoemd. Daarnaast is in het responsum ook nog sprake van kruideniers die etenswaren verkopen en evenmin hun handen wassen. Deze worden 'vrij'¹⁸⁷ en 'vrij in hun opvattingen genoemd',¹⁸⁸ een uitdrukking voor seculieren die het juk van de Tora hebben afgeworpen, hetgeen een negatieve benaming is. Het lijkt te suggereren dat het probleem niet hun laksheid is, maar voortkomt uit verkeerde opvattingen en denkbepelden. De indruk ontstaat bovendien dat de klanten zich meer strikt aan de tradities hielden dan deze (kleine) verkopers van levensmiddelen – mogelijk een juiste omschrijving van de sociaal-religieuze condities in Caïro. In de conclusie wordt namelijk toegevoegd:

En tegenwoordig zijn de 'lichtvaardigen van geest' toegenomen – door onze vele zonden – die laks handelen inzake het wassen van de handen in de ochtend. En men moet dan bezorgd zijn dat er ook onder de kopers onwaardige mensen¹⁸⁹ zijn die met hun onzuivere /vieze handen de broden en andere etenswaren aanraken. Niettemin, is het niet verboden om etenswaren [in dergelijke winkels] te kopen uit vrees van hun aanraking, op basis van alles [wat hierboven] uiteengezet is.¹⁹⁰

Ondanks de weinig vleiene benamingen voor de mensen die laks zijn met het uitvoeren van de voorschriften rond het handenwassen of zelfs een geheel seculiere levensstijl hebben, ziet de *Jabia Omer* geen reden om de consumptie van daar gekocht brood en ander voedsel te verbieden. De redenen hiervoor hebben weinig te maken met de status van de mensen die het voedsel aanraken, maar met halachische overwegingen die afhangen van de weging van de verschillende teksten uit de diverse perioden van het rabbijnse Jodendom. In praktijk was het misschien ook niet mogelijk om tot een andere uitspraak te komen – seculier en religieus leefden in de publieke ruimte door elkaar, en volledige segregatie werd als onmogelijk en onwenselijk gezien. Dit verklaart waarom de *Jabia Omer* in de conclusie stelt dat men in huiselijke kring wél strenger moet handelen, indien men zeker weet dat iemand die zijn handen niet heeft gewassen, etenswaren of dranken heeft aangeraakt. Van de menselijke interacties in de openbare ruimte verandert de focus naar het besloten gezin waar idealiter iedereen zich gelijkelijk aan de religieuze rituelen en voorschriften committeert, en men zo veel mogelijk streeft naar reinheid:

186 “שהפועלים שלה אינם מוחזקים בכשרות שיטלו ידיהם שחרית נט” כדת...”.

187 “...מבעל חנות מכולת חפשי שמסתמא אינו נוטל ידיו שחרית...”.

188 “...מחנות מכולת וצרכניה שבעליה חפשיים בדעות...”.

189 “אינשי דלא מעלי”.

190 “וכיום רבו בעוה”ר קלי הדעת המזלזלים בנט”י שחרית, ויש לחוש ג”כ שמתוך הקונים איכא אינשי דלא מעלו שמשמשו ידים מסואבות בלחמים ושאר צרכי אכילה, ובכל זאת אין לאסור לקנות צרכי מאכל מחשש מגען, ע”פ כל המבואר...”.

En wanneer men zeker weet dat de etenswaren zijn aangeraakt voordat de handen werden overgoten [in de ochtend], bijvoorbeeld als dit toevallig gebeurt in het eigen huis, dan: als het droge waren betreft, zoals fruit e.d. die men 3× kan afspoelen, dan moet men deze 3× afspoelen en daarmee zijn ze toegestaan ... Maar zachte etenswaren die niet afgewassen kunnen worden zonder dat het water erin doordringt; en ook dranken die aangeraakt zijn vóór het wassen van de handen in de ochtend – strikt volgens de wet zijn ze a posteriori toegestaan ... Maar wie strikter handelt – als er geen groot geldelijk verlies mee gemoeid is – en niets eet van dergelijke etenswaren of dranken, op hem ruste de zegen.¹⁹¹

7.2.4.2 *Sjabbatschenders: de seculiere Joodse hulp in huis* *Tesjoewot Wehanhagot*

Naast vragen over de publieke ruimte en instellingen,¹⁹² is in het corpus ook een vraag over de seculiere hulp in huis te vinden – deze raakt etenswaren en dranken aan terwijl de handen in de ochtend niet 3× zijn overgoten, naar voorschrift. In dit al eerder besproken paradigmatische responsum van de *Tesjoewot Wehanhagot* komt de auteur tot verregaande uitspraken over seculiere mede-Joden. Het responsum opent met de verwijzing naar een eerder responsum van de auteur (V. 1, nr. 1). Hierin beschreef hij de gewoonte van de bekende rabbijn Mordechai Progemanski¹⁹³ die geen brood nuttigde dat bij seculiere bakkerijen en winkels werd verkocht, omdat men dat brood aanraakt zonder dat de handen 3× naar voorschrift overgoten werden na het ontwaken. Deze strenge houding werd ingegeven door de overtuiging van deze rabbijn dat het nuttigen van dergelijk voedsel de ziel verontreinigt en tot zonde leidt.¹⁹⁴

Onze auteur uit het corpus – die de objectgerichte benadering hanteert

191 "...וכשידוע בבירור שנגעו באוכלין קודם נט", כגון שנעשה כן באקראי בביתו, אם הם דברים יבשים כגון פירות וכדומה שאפשר לרחצן ג"פ, יש להדיחם ג"פ ולהתירם בזה ... אבל אוכלים רכים שא"א לרחצם מבלי שיחדרו המים אל תוך האוכלים, וכן משקים שנגעו בהם קודם נט"י שחרית, מעיקר הדין יש להתירם בדיעבד (וכ"ש בנגיעת קטנים שיש להקל יותר בדיעבד מיהא). ומ"מ המחמיר במקום שאין הפסד מרובה שלא לאכול מאוכלין ומשקין כאלה תע"ב."

192 Zie eerder het fragment uit de *Tesjoewot Wehanhagot* (V. 2, nr. 3) over de Gaon van Brisk & in de voetnoot aldaar m.b.t. het responsum van de *Tsiet Eliëzer* (V. 13, nr. 2).

193 Dit lijkt een schrijffout of variant van Pogremanski. Het gaat hier hoogstwaarschijnlijk om rabbijn Mordechai Pogremanski, de 'Illoei van Telz' (Het Genie van Telz).

194 "ועובדא ידענא אצל הגאון וצדיק רבי מרדכי פרוגמנס: V. 1, nr. 1: *Tesjoewot Wehanhagot*, קי זצ"ל שהקפיד מאד לא לאכול לחם שמכרו אצל חפשיים מפני שנוגעין בו בלי נטילה ג"פ בסירור גין כדין ומוכן היה להקל לאכול פת עכו"ם שהוכשר תוך כ"ד שעות שההיתר רפאי ובלבד לא ליכ" של לאכול לחם שנגע בו חפשי, שזה לדעתו עלול לסמא הנפש ולהביאו לידי חטא [ע"ע מש"כ לק"מ סימן ח'] והעולם לא נהגו לזוהר בזה כ"כ."

316 – sympathiseert met deze strengere houding. Wat dus te doen wanneer men thuis een seculiere hulp in dienst heeft? De *Tesjoewot Wehanhagot* komt met een radicale oplossing, na eerst gesteld te hebben dat a posteriori de lichtere mening wordt gevolgd, die stelt dat er geen probleem is bij consumptie van aangeraakte etenswaren en dranken:

Misschien kunnen we nog een motief tot lichter oordelen toevoegen: dat bij Sjabbat-schenders in het openbaar – die als afgodendienaars worden beschouwd – ten aanzien van de Ruach Ra'a die dan ook niet op hen rust [net zoals bij niet-Joden]. En wanneer ze slapen worden ze niet onrein en hun status is als van een heiden [= niet-Jood] die slaapt en waarbij geen Ruach Ra'a te vinden is. Want de Ruach Ra'a rust slechts op een heilige plaats dat wil zeggen: een heilige ziel. En Sjabbatschenders, hoewel ze wel [echte] onreinheid van de dood genereren [na hun overlijden], is de Ruach Ra'a van hen niet zo krachtig en rust niet in hen zoals in een Israëliet om [de etenswaren of dranken] te verontreinigen....¹⁹⁵

De auteur zwakt dit nog wel af door te stellen dat het hier om een novum gaat en nog wel verdere studie noodzaakt¹⁹⁶, en komt met de vermaning dat men a priori dan ook moet afspreken met de werkster / hulp in de huishouden dat zij voorafgaande aan haar werk eerst de handen 3× overgiet naar voorschrift.¹⁹⁷ De auteur die een object-gerichte benadering hanteert, besluit verder met de opmerking dat het daarom:

...een mooie en passende gewoonte is, om alle etenswaren die door seculiere Joden werden aangeraakt zonder dat ze de handen hebben gewassen – om deze goed af te spoelen, en dat helpt tegen deze vrees [die het nuttigen van etenswaren die aangeraakt werden door ongewassen handen oproept].¹⁹⁸

Thuis moet men zeker alle etenswaren die zijn aangeraakt door de seculiere hulp 3× afspoelen zodat de kwalijke invloeden van de Ruach Ra'a worden teniet gedaan. Maar ook alles wat men buitenshuis koopt bij seculiere Joden moet men a priori voorafgaande aan consumptie thuis, 3× afspoelen. Vandaar dat rabbijn Mordechai Progemanski lie-

195 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 3: בפרהסיא שבת במחללי שבת בפרהסיא: "...אולי נוכל לצרף לסניף להתיר שבמחללי שבת בפרהסיא: שהם כעכו"ם גם לענין רוח רעה לא שורה בהם וכשישנים לא נטמאים ודינם כמו בעכו"ם שישן ואין אצלו רו", שאינו שורה הר"ר אלא במקום קדושה והיינו נשמה קדושה, ומחללי שבת אף שמטמאין בטומאת מת, הרוח רעה לא אלים ולא שורה בהם כמו בישראל לטמא".

196 "ומיהו ד"ז חידוש וצ"ע טובא..."

197 "ונראה שלכתחילה בודאי כשיש לו עוזרת חפשיה ועלולה לנגוע במאכלים, יש לחייבה לפני התחלת העבודה ליטול ידיה ג"פ כדין..."

198 "...ומהאי טעמא מנהג נאה ויאה בכל אוכל כשחפשיים נוגעין בו בלי נטילה להדיחו יפה יפה ויעיל גם לחשש זה..."

ver geen brood kocht buitenshuis, bij seculiere Joden; omdat brood niet afgespoeld kan worden.¹⁹⁹

De auteur streeft naar een zo zuiver mogelijke omgang met eten: allereerst in de huiselijke kring waarop men controle kan uitoefenen, alsook in de openbare ruimte waar etenswaren worden aangeraakt door mensen die niet tot de geloofsgemeenschap worden gerekend. Dit leidt tot een paradox: aan de ene kant zijn de scheidslijnen tussen de strikt-orthodoxe geloofsgemeenschap van de *Tesjoewot Wehanhagot* en de seculiere wereld hoog. Aan de andere kant is een echte segregatie tussen beide groepen in het moderne Israël niet mogelijk – in dit responsum is juist sprake van fysieke nabijheid. Juist die nabijheid van de seculiere wereld in het eigen huis, brengt deze strikt-orthodoxe auteur tot de verregaande conclusie dat deze seculiere Joden dezelfde status hebben als niet-Joden die ook de geboden (vooral Sjabbat) niet onderhouden.²⁰⁰

7.2.4.3 Zelfmoord: buiten de grenzen van de gemeenschap treden

Hierboven werd de houding in het corpus beschreven ten aanzien van verschillende categorieën personen die zich niet aan de regels rond de Ruach Ra'a houden, en waarvan sommigen als (bijna) buitenstaanders werden gezien, vergelijkbaar met niet-Joden. In hoeverre speelt de Ruach Ra'a een rol in de responsa over zelfmoord in het corpus, de ultieme daad waarmee het individu zichzelf buiten de gemeenschap plaatst?

199 Het einde van het responsum, tussen ronde haakjes: “והגאון רבי מרדכי זצ”ל שהחמיר, היינו בלחם דלא שייך כ”כ הדחה ג”פ”.

200 Hetzelfde argument over Sjabbatschenders wordt ook door de *Jabia Omer* gebruikt in het eerder besproken responsum (V. 1 JD, nr. 10) over eten en drinken dat onder het bed is neergelegd. In de conclusie lezen we: “Samenvattend: als er factoren zijn om tot een lichter oordeel te komen – bijvoorbeeld eten en drinken dat onder een bed van een niet-Jood is gelegd (en mogelijk ook onder het bed van een Joodse ketter en Sjabbatschender in het openbaar), en ook onder een bed van een kind dat nog geen Bar-Mitswa is, dan antwoorden wij [in zulke gevallen] om a posteriori lichter te oordelen [en de etenswaren of dranken toegestaan te verklaren]...”. Zie ook A. Picard, *Misjnato sjel haRav Ovadja Josef*, p. 116–119 over vergelijkbare uitspraken van Ovadja Josef (die doorgaans als gematigd wordt omschreven) in diens andere responsa. Hierin maakt hij een onderscheid tussen wetsovertreders die nog wel een link hebben met de Joodse identiteit, en de Israëlische moderne seculariteit die hij als een ideologische afwijzing van de traditie ziet. De *Jabia Omer* plaatst deze wetsovertreders buiten de geloofsgemeenschap: ze zijn als niet-Joden en genereren geen Ruach Ra'a; zie ook B. Lau, *miMaran*, p. 156–162, over twee vroege teksten van Josef waarin hij scherpe kritiek uit op het seculiere karakter van de jonge staat en de negatieve invloed van de seculiere levensstijl.

Op zelfmoord rust in het klassieke orthodoxe Jodendom een groot taboe — wie zelfmoord pleegt heeft zich daarmee buiten de gemeenschap geplaatst. Zo worden allerlei rouwgebruiken niet in acht genomen voor een dergelijk persoon en wordt deze apart op de begraafplaats begraven.²⁰¹ Vijf responsa uit het corpus gaan over zelfmoord, waarin de Ruach Ra'a meestal slechts zijdelings een rol speelt. Slechts twee responsa uit het corpus zijn bruikbaar om dieper inzicht te krijgen in de status van iemand die zelfmoord pleegt.

Het zwaardere halachische perspectief

De *Tesjoewot Wehanhagot*²⁰² bespreekt het geval van iemand die zelfmoord heeft gepleegd vanwege psychisch lijden. Hij begint met de stellen dat zelfmoord uit zwartgalligheid geen reden is voor een andere behandeling dan een normale zelfdoding (de *Chatam Sofer's* mening). Iedereen die zelfmoord pleegt moet wel onder invloed staan van de Ruach Ra'a, en tóch is ook dat geen reden om het als een vergrijp gepleegd in een toestand van 'dwaasheid' (שוטה) of overmacht²⁰³ (אונס) te beschouwen, omdat de persoon in deze kwestie onder medische behandeling was, in combinatie met een familiegeschiedenis van zwartgalligheid.

De auteur ziet psychische ziektes die tot zelfmoord leiden nog steeds (gedeeltelijk) als een gevolg van de Ruach Ra'a — in het responsum wordt niet één keer verwezen naar de begrippen 'psychologie' en 'psychiatrie'. Ook gebruikt hij het archaïsche woord zwartgalligheid (מרה שחורה), en niet het Hebreeuwse woord voor 'depressie' (דכאון) dat wél door sommige moderne rabbijnen in orthodoxe responsa wordt gebruikt.²⁰⁴

In sommige rabbijnse teksten uit de Middeleeuwen wordt de Ruach Ra'a gelijkgesteld aan zwartgalligheid, zoals in 3.2.5 werd besproken.²⁰⁵

De auteur komt in dit specifieke geval toch tot een lichter oordeel omdat de persoon deze toestand van de Ruach Ra'a niet aan zichzelf heeft te wijten²⁰⁶ — er was een familiegeschiedenis van zwartgalligheid,²⁰⁷ en

201 Zie o.a. Maimonides, *Wetten over de Rouw*, H. 1:11; *Sjoelchan Aroech* JD 305.

202 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 702 (A).

203 "הנה בעיקר הדין במאבד עצמו לדעת מרוב צרותיו דאגות ויסורים הוכיח בחת"ס י"ד סי' שכ"ו דדינו כמאבד עצמו לדעת, וכאן אף שהיה במרה שחורה, לכאורה לא נקרא שוטה ליפטר מחומר האסור, שכל מאבד עצמו לדעת ע"כ תפסו רוח רעה ר"ל, ומ"מ דינו שאין מתאבלין עליו, וגם אין להניחו במקום משפחתו לקבורה, כיון שעבר באסור חמור דמאבד עצמו לדעת והוא רוצח".

204 Zie bijvoorbeeld het responsum uit het corpus van de *Betsel Hachogma* dat hieronder behandeld wordt (V. 1, nr. 67); *Sjewet Halevi*, V. 9, nr. 75; *Jabia Omer*, V. 4 JD, nr. 31; *Heichal Jitschak*, EH, nr. 2.

205 Zie Maimonides' commentaar op mSjabbat 2:5, gebracht in hoofdstuk 3.

206 Door bijvoorbeeld rabbijnse voorschriften te overtreden die bescherming bieden tegen de Ruach Ra'a.

207 "שדרשתי וחקרתי היטב ונתברר לי שבמשפחתו ישנם לקויים במרה שחורה, ושאלתי רופא מובהק ואישר שכן הדברים והמחלה במשפחה גורם".

de persoon ging naar de dokter voor een behandeling²⁰⁸ en was dus niet nalatig. Ook in dit responsum verschijnt de Ruach Ra'a dus in de context van de status van zondaars en de grenzen van de geloofsgemeenschap, vergelijkbaar met het eerdere responsum over de seculiere hulp. Alleen lijkt er hier toch een soort handreiking te worden gegeven aan de persoon die zelfmoord heeft gepleegd: om hem mag in dit geval gerouwd worden. Het verschil tussen beide responsa zit mogelijk in de afstand van de persoon die als buitenstaander wordt beschouwd, tot die gemeenschap. In het eerdere responsum is de persoon als hulp in de huishouding in de geloofsgemeenschap actief. Juist deze nabijheid leidt ertoe dat men de hulp als buitenstaander beschouwt, omdat deze Sjabbatwetten overtreedt. De persoon die zelfmoord heeft gepleegd, heeft zichzelf letterlijk buiten de gemeenschap geplaatst en is geen bedreiging meer voor de sociale orde. Aan hem wordt een handreiking gegeven zodat hij toch volgens de rouwgebruiken van de gemeenschap begraven mag worden. Op deze manier bevestigt zijn uittreden toch de sociale orde van de geloofsgemeenschap.

Het lichtere halachische perspectief

Het andere relevante responsum inzake zelfmoord is dat van de *Betsel Hachogma*²⁰⁹ over de status van iemand die zelfmoord heeft gepleegd vanwege zijn slechte financiële toestand. Deze auteur gebruikt wél het moderne woord voor depressie (דכאון) om de toestand van de persoon aan te duiden.²¹⁰ In het betoog van deze auteur speelt de Ruach Ra'a toch een grote rol, ondanks het gebruik van het moderne woord voor depressie: de auteur verwijst drie keer in zijn argumentatie naar de Ruach Ra'a om tot zijn conclusies te komen. Deze conclusies zijn dat:

- i. Alleen als de persoon expliciet zegt dat hij een einde aan zijn leven wil maken, en meteen daarna doet hij een daad waarop de dood volgt, gaat men van een zelfmoord uit. Zelfs wanneer iemand in een van binnen afgesloten ruimte wordt gevonden en aan zelfmoord gedacht wordt, dan nog kan men zeggen dat de persoon in kwestie niet toerekeningsvatbaar was, maar door de Ruach Ra'a werd getormenteerd die hem tot deze 'dwaze daad' aanzette (תונבא).²¹¹
- ii. Hoewel de auteur eerst meningen brengt die stellen dat men bij het voorkomen van een zelfmoordpoging de Sjabbat niet mag overtreden,

208 "וכ"ז מפני שהיה בטיפול רפואי, ויש גם לקויים במרה שחורה במשפחה..."

209 V. 1, nr. 67.

210 "...וכל אותו הזמן התהלך בעצבות ובדכאון."

211 "ומה שנמצא הדלת סגור מבפנים ג"כ אינו הוכחה וכמ"כ בהדיא בשו"ת ח"ס (שם), דבוז ניהו דאיכא הוכחה שאיבד עצמו בידו מ"מ תלינן שלא עשאה בדעת כי רוח רעה ביעתתו ותונבא נקט ל". וכ"כ בהדיא גם בשו"ת פרשת מרדכי להגאון מהר"ם בנעט ז"ל (חיו"ד סי' כ"ז) ע"ש."

is zijn conclusie dat de Sjabbat wél overtreden moet worden. Hij vindt hierbij vooral steun in een responsum van de *Maharil Diskin* (Josjoe'a Judah Leib Diskin, 1817–1898) die het redden van een zelfmoordenaar toestaat.²¹² In praktijk zijn er altijd redenen te vinden om de doodsoorzaak aan externe factoren toe te schrijven: anderen hebben hem in deze fysieke toestand gebracht, of hij werd door de Ruach Ra'a getormenteerd en tot deze daad gebracht.²¹³

- III. Het zeggen van de volle twaalf maanden Kaddiesj voor een overledene is een beschamende gebeurtenis – zowel voor de overledene als de nabestaanden. Deze regel geldt dan ook alleen wanneer iemand volgens de halacha zonder twijfel zelfmoord heeft gepleegd. Omdat twijfel bijna altijd mogelijk is (hoewel misschien slechts een theoretische mogelijkheid) zou het uitspreken van Kaddiesj gedurende twaalf maanden naar de buitenwereld bevestigen dat er zeker sprake is van zelfmoord.²¹⁴ Hoewel de auteur niet expliciet naar de reden van twijfel verwijst, lijkt het duidelijk dat hij hetzelfde argument van eerder herhaalt: of derden hebben hem mogelijk in deze positie gebracht, of de Ruach Ra'a.

Omgevingsfactoren

Wanneer beide responsa over de zelfmoord worden vergeleken, dan ziet men dat de handreiking die de *Betsel Hachogma* doet substantieel groter is dan de *Tesjoewot Wehanhagot*. Waar de eerste de Ruach Ra'a als mogelijkheid ziet om twijfel over de status van zelfmoordenaar te bevestigen, is de *Tesjoewot Wehanhagot* juist de omgekeerde mening toegedaan: Ruach Ra'a op zichzelf is geen sterk argument om de status van zelfmoord ongedaan te maken. Het

212 „...וכן מצאתי הדבר מפורש בשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"ב קונט' אחרון סי' ה' אות ל"ד) באמצע דבריו דרך אגב שכ', אפי' מי שרוצה לאבד עצל"ד מצווים אנו להצילו אפי' בשבת...“.

213 „אלא שנלענ"ד פשוט דכל שלא נתברר לנו בודאות שזה שאנו דנין עליו אם להצילו אם לאו, הוא עפ"י דין בכלל מאעצל"ד ויש לתלות הדבר עדיין בסיבות שונות וכגון שאחרים שלטו בו ותלוהו, או אפי' כשברור שהוא בעצמו שלט בנפשו אלא שיש לתלות שרוח רעה ביעתתו וכל כה"ג, בודאי דלכו"ע מותר לחלל שבת עבור הצלתו דעכ"פ מידי ספק פקו"נ לא נפיק דשמא לא פשע בנפשו כלום ומחוייבים אנחנו להצילו. ואפי' כשיותר קרוב לתלות שהוא עשה כן לעצמו ומדעת מ"מ יש להצילו, כדין המבואר בשו"ע (או"ח סי' שכ"ט סעי' ג') בנפל עליו מפולת דאעפ"י שיש כמה ספיקות מפקחין ע"ש וה"ה בנד"ד“.

214 „לענין אם בניו יאמרו אחריו קדיש כל י"ב חודש, הנה בשו"ת ח"ס (שם סוד"ה אודות אמירת), מבואר שבנו של המאעצל"ד יאמר קדיש י"ב חודש דטעמא מאי אינו אומר רק י"א חודש דלא לשוי' לא-ביו רשע, האי גברא שוי' נפשי' רשיעא וניחא לי' דתהוי לי' כפרה ע"ש. מ"מ נראה פשוט דהיינו דור קא כשהוחזק למאעצל"ד וכגון שאמר הריני עולה כו' וכה"ג (עי' אות א'), אבל כשהוא ספק אם הוא בכלל מאעצל"ד אסור לבניו לומר קדיש בחודש הי"ב, והוא חמור משאר אינשי כי יאמרו בור' דאי יודעי' הבנים כי אביהם הרשיע לאעצל"ד על כן הם אומרי' קדיש כל י"ב חודש, ונמצא משוים לאביהם רשיעא. ועיי' בס' מליצי אש לאבא מארי הגאון זצ"ל הי"ד (סיון אות פ"ח) כי באדם שאינו מפורסם לא לצדיק ולא לרשע גם אם צוה לבניו לומר אחריו קדיש כל יב"ח לא יצייתו לו כי יתלו שבניו יודעים שרשע הי', ואין לך בזיון גדול מזה לפי מנהגנו שאין אומרים קדיש רק י"א חודש ע"ש. ומכש"כ בנ"ד שלא צוה האב כן וכיון שמצאוהו תלוי וחנוק ויש מקום לומר שלכן אומרים בניו קדיש גם בחודש הי"ב יען יודעים הם כי אביהם אעצל"ד וכמכ"כ, על כן לא יאמרו קדיש רק י"א חודש“.

verschil tussen beide benaderingen zou te verklaren zijn uit de omgevingfactoren: de *Betsel Hachogma* fungeert als rabbijn in Australië (Melbourne), een Westerse maatschappij waarin de relaties tussen seculier en orthodox wat vrijer zijn en zelfmoord wat minder in de taboesfeer ligt; de *Tesjoewot Wehanhagot* schrijft voornamelijk voor de strikt-orthodoxe gemeenschap in Israël.

Dat de sociale omgeving een rol speelt, blijkt uit de opmerking van de *Tesjoewot Wehanhagot* over de familie van de overledene:

En daarom kan men lichter oordelen, zodat voor hem niet de wet geldt van zelfmoordenaar, want hij is als een persoon die met overmacht geconfronteerd wordt [אנוס], en men moet hem niet buiten de afscheiding van de begraafplaats begraven. En al helemaal omdat zijn familieleden Sjabbatschenders zijn, en wij hem dus al sowieso niet tussen de ultra-orthodoxen [חרדים] begraven – daarom is het mijn mening dat men over hem mag rouwen en de familie niet moet beschamen. Maar ze moeten alle rouwgebruiken in acht nemen en hem begraven bij de familie, zoals zij wensen. En zij moeten elf maanden Kaddiesj zeggen, en zijn status is als elke andere overledene onder [het Volk] Israël²¹⁵.

De kleine handreiking die de *Tesjoewot Wehanhagot* biedt is verklaarbaar uit de seculiere context waarin de zelfmoord plaatsvond en de segregatie tussen seculieren en ultra-orthodoxen. Wanneer dit zich had afgespeeld in de strikt-orthodoxe gemeenschap in Israël, dan was er wellicht minder plaats voor coulantie geweest. Binnen de strikt-orthodoxe gemeenschap zelf is een beroep op de Ruach Ra'a in een dergelijke situatie minder van belang in vergelijking met de strenge groepsnormen die bevestigd moeten worden, en waar de zelfmoord een ultieme inbreuk op is. Sociale cohesie en controle gaan boven individuele uitzonderingen waarin de Ruach Ra'a een rol kan spelen als initiator en verklaringsgrond van bepaald ongewenst gedrag. In het Melbourne van de *Betsel Hachogma* leven seculieren en orthodoxen dichter bij elkaar, en mogelijk zelfs in één Joodse gemeenschap. In een dergelijke sociale structuur staat de deur naar de niet belijdende mede-Jood al sowieso op een kier.

7.3 Het handhaven van de grenzen: controle, dwang en Ruach Ra'a

Hierboven werd aangetoond dat het afbakenen van binnen- en buitengrenzen een belangrijke functie is van de Ruach Ra'a in het corpus. Het eerder beschreven group/grid model van Douglas gaat feitelijk over twee soorten

²¹⁵ "ולכן יש להקל שאין דינו כמאבד עצמו לדעת, כהוי כאנוס ואין לקוברו מאחורי הגדר, וביותר שבני משפחתו הם מחללי שבת, וממילא אין קוברים אותו בין החרדים, לפיכך דעתי שראוי להתאבל עליו, ולא לבייש המשפחה, רק ינהגו ככל דיני אבילות ויקברו אותו בין המשפחה כרצונם ויאמרו קדיש י"א חודש ודינו ככל מת בישראל".

322 controle en druk die op het individu worden uitgeoefend, en in feite de binnen- en buitengrenzen aangeven: één als gevolg van het behoren tot een groep die haar identiteit afbakt tegenover de buitenwereld (group), en één andere vorm van controle die individuen ten opzichte van elkaar uitoefenen (grid). Op welke manier worden deze grenzen gehandhaafd? Hieronder zullen enkele mechanismen van controle besproken worden uit het corpus.

7.3.1 *Mechanismen van controle:*

Hierboven werd reeds uiteengezet dat verschillende auteurs in het corpus de noodzaak benadrukken van het wassen van de handen van (kleine) kinderen. Hieronder worden deze teksten opnieuw bekeken, en de mate van uitgeoefende dwang en controle geanalyseerd.

7.3.1.1 *Dwingend taalgebruik*

In één responsum van de *Tesjoewot Wehanhagot*²¹⁶ wordt gesproken over vrees voor gevaar [חשש סכנה] welke ontstaat, doordat de kinderen met ongewassen handen de etenswaren aanraken, waarbij de *Tesjoewot Wehanhagot* zich baseert op een eerdere bron.²¹⁷ Wat opvalt, is het dwingende karakter:

En daarom is het een grote verplichting [חובה רבה] om de kinderen de handen te wassen, want ze lopen rond en raken etenswaren aan zonder de handen te hebben gewassen...

De oorspronkelijke bron die hij gebruikt heeft het over 'men moet opletten' (יש לזוהר), maar dit wordt door de *Tesjoewot Wehanhagot* veranderd in het dwingende 'een grote verplichting'. Ook is er een subtiel verschil tussen de oorspronkelijke bron die het heeft over 'dat de kleine kinderen hun handen wassen', en de bewoordingen van het responsum: 'om de kinderen de handen te wassen'. De oorspronkelijke bron heeft het over kinderen die hun eigen handen wassen; de *Tesjoewot Wehanhagot* wil dat men desnoods de kinderen bij nalatigheid of weigering de handen overgiet.²¹⁸

Ook in het vervolg van de tekst valt de dwingende toon op van de auteur, wanneer hij de leeftijdsgrens voor de plicht van het wassen van de handen bij kleine kinderen legt bij het antwoorden van Amen:

²¹⁶ V. 1, nr. 1.

²¹⁷ Hij verwijst hierbij naar een citaat uit de *Derech haChajim* (Commentaar van R. Jakov uit Lisa op het gebedenboek) waarin deze oproept om 'op te letten' dat de kinderen hun handen wassen.

²¹⁸ Of het verschil wordt veroorzaakt door de strengere insteek: de *Derech haChajim* heeft het over kinderen die hun handen zelf kunnen wassen; de *Tesjoewot Wehanhagot* over kinderen die zo jong zijn dat ze dat niet zelf kunnen.

...vanaf het moment dat hij het religieuze gebod vervult van het 'Amen-zeggen', lijkt het mij dat men zeer voorzichtig moet zijn en op-let om hem de handen te wassen, voordat hij aan etenswaren komt. En men moet niet lichter beslissen en hem de handen niet wassen...²¹⁹

Ouders hebben dus de plicht volgens de *Tesjoewot Wehanhagot* om de handen van hun kleine kinderen te wassen. Doen ze dat niet, dan heeft dat soms gevolgen wanneer het kind al kan praten en Amen kan antwoorden en daarmee onderdeel wordt van de geloofsgemeenschap.²²⁰

Dezelfde dwingende taal vindt men ook bij de *Jitschak Jeranen*²²¹ ten aanzien van het wassen van de handen van kleine kinderen:

En in ieder geval moet iemand thuis oppassen voor de aanraking van etenswaren door ongewassen handen in de ochtend of na het verlaten van het toilet. En wie hier op let op hem ruste de zegen – want het is bekend dat wie lichter omgaat in dit soort zaken, dat hierdoor God-bewaar het denkvermogen [שכל] wordt aangetast. En daarom hebben wij in een ander responsum geschreven [verderop nr. 8]²²² dat kinderen die al etenswaren aanraken, men reeds hun handen in de ochtend moet wassen. En ook wanneer ze het toilet verlaten. En men moet hier met alle kracht en macht²²³ over waken.²²⁴

Ook de doorgaans wat lichtere opstelling van de *Jabia Omer* gebruikt dwingende taal als het over het wassen van de handen van jonge kinderen gaat.²²⁵

219 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1: "וכ"ה בדרה"ח. וז"ל וכן יש לזהר בשחרית שיטלו ידיהם בברכה. ולפי זה חובה רבה ליטול ידים הקטנים ידיהם כי הוא חשש סכנה שנוגעים במאכלים בלא נטילה. ואף לדעת הגרש"ז לילדים, שמסתובבים ונוגעים במאכלים בלי נטילת ידים כמש"כ הפמ"ג, ואף לדעת הגרש"ז דעיקר משעה שהגיע לחינוך שאז מגיע לו נפש הקדושה מ"מ כתב דהנוהר משעת מילה קדוש יאמר לו ובפרט מעת שמקיים מצוה שעונה אמן נראה שצריכים לזהר מאוד לדקדק וליטול ידיו לפני זה אם נוגע במאכלים ובודאי אין להקל שלא ליטול ידיו".

220 Zie ook *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 1 waar de auteur naar een mondelinge traditie van de Brisker Rav (de GRI"Z) verwijst als gezaghebbende bron: "וכן שמעתי פעם מפי הגאון דבריסק הגרי"ז שז"ל "חינוך הבנים ובנות מתחיל ליטול ידם לטומאה, ולא מלתא זוטרתא היא לזהר בכך".

221 V. 1, nr. 6.

222 De vierkante haakjes zijn door de auteur aangebracht in de tekst.

223 Het woord עוז is hier weggevallen, de uitdrukking is echter: "ברוב עוז ותעצומות".

224 V. 1, nr. 6: "ועכ"פ כל אדם בביתו יזהר מנגיעה באוכלים בידים שלא נטלו שחרית או אחר יציאה מבית הכסא. והנוהר בכל זה תבא עליו ברכה, כי ידוע שכל המיקל בענינים אלו חלילה מטמאים את השכל (ב"מ), ולכן כתבנו בתשובה אחרת בס"ד [להלן סימן ח] שילדים שמתחילים לנגוע באוכלין כבר צריך ליטול את ידיהם שחרית, וכן כשיוצאים מביה"כ, וש לעמוד על המשמר בזה ברוב ותעצומות".

225 Hierbij gebruikt hij dezelfde uitdrukking als de *Jitschak Jeranen* – "ברוב עוז ותעצומות".

Dat het soms om meer gaat dan dwingende retorica met verwijzingen naar gevaren die de Ruach Ra'a kan opleveren, wanneer de kinderen hun handen niet wassen,²²⁶ bewijst het volgende fragment uit het corpus van de *Tsiets Eli-ezer*²²⁷ waarin hij ingaat op de verplichting van handenwassen van kleine kinderen, en het gebruik door vaders van fysieke kracht en intimidatie tegen kleine kinderen suggereert:

... mij is nog gevraagd of er een verplichting bestaat om de handen van kleine kinderen te wassen in de ochtend ... en hoe zwaar deze verplichting weegt. Want er zijn vaders die vrezen voor verontreiniging van etenswaren en [daarom] op explosieve²²⁸ wijze dit [= dat de kinderen hun handen wassen] komen eisen. En de kleine kinderen schrikken hier vaak van en huilen wanneer men hen tegen hun wil naar de waterkraan meeneemt, om hun handen te wassen.²²⁹

In zijn conclusie benadrukt hij het belang van een vriendelijke benadering, zonder dwang:

...En men moet niet tot enige intimidatie komen in de huiselijke sfeer, en naar de kinderen die schrikken wanneer men hen tegen hun wil vastpakt om hun handen te wassen. Maar men moet de zaken zorgvuldig afwegen en met vriendelijke woorden. En het geeft niet indien ze – totdat ze het aangewend zijn – hun handen enkele keren niet wassen.

'met alle kracht en macht'. De ouder moet toezicht houden (להשגיח) dat de kleine kinderen niet met ongewassen handen aan etenswaren zitten, en hun handen wassen voordat ze aan eten en drinken zitten, zie *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1, subpar. 11: במאכלים יגעו בבלתי יגעו להשגיח לבלתי יגעו במאכלים: "לפני נט", ולעמוד על המשמר שגם הילדים הקטנים יטלו ידיהם לפני איזה נגיעה שהיא במאכלים או במשקים. וכמ"ש הפמ"ג (סי' ד' מש"ז סק"ז) והחיד"א במורה באצבע (סי' ב' אות ס). ומהר"ח פלאג' בשו"ת לב חיים ח"א (ס"ס סז). וקצת סיוע לדבריהם מד' המגדל עוז (פ"ז מה' תפלה ה"ח) דבקטנים חיישינן טפי. ע"ש.

²²⁶ Zie o.a. *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 1; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 6.

²²⁷ V. 7, nr. 2.

²²⁸ Lettterlijk: als een storm en orkaan.

²²⁹ "לשאלות ד' וה' עוד נשאלתי אם יש חיוב ליטול ידי הקטנים בנט"י [=בנטילת ידיים] שחרית, ואם גם הם מטמאים המאכלים אם נוגעים בהם בידיהם בלי נט". ומהו גודל החיוב בזה כי יש נם מהאבות חוששים לטומאת המאכלים ובאים על כך בסופה ובסערה והילדים הקטנים בהרבה פעמים נבהלים ובוכים מזה שלוקחים אותם בע"כ אל ברז המים בכדי ליטול ידיהם."

Naast een soepeler mening inzake jonge kinderen, vindt men dus ook een zwaardere mening, die controlerend en dwingend taalgebruik bezigt en verlangt van de vader des huizes dat deze toeziet op het wassen van de handen van kinderen van soms zeer jonge leeftijd. Dit beperkt zich niet tot controlerend taalgebruik: sommigen intimideren en dwingen kinderen om tegen hun zin de handen te wassen.

7.3.1.3 Zichtbare plaats van de wassing

In de huiselijke sfeer dragen ouders – in concreto vooral de vader – de verantwoordelijkheid dat ook (zeer jonge) kinderen niet met ongewassen handen aan etenswaren en dranken zitten, en dat zij hun handen 's ochtends volgens voorschrift 3 × wassen. Maar, hoe weet men of de handen zijn gewassen, en of de voorschriften wel precies zijn opgevolgd? De vraag naar de plaats waar men het ritueel uit moet voeren – een punt van discussie in het corpus – vervult mogelijk deze taak van controle. In de halachische literatuur van de afgelopen eeuwen vindt men twee standpunten terug waar het ritueel uitgevoerd wordt: 1. in huis of op een andere willekeurige plaats; 2. bij het bed, meteen na het opstaan en bij voorkeur voordat men zich aankleedt. In de *Sjoelchan Aroech* staat niet dat het handenwassen in de ochtend meteen moet gebeuren, wanneer men zich nog in bed bevindt. Hoewel het verbod om lichaamsopeningen aan te raken vóór het handenwassen²³¹ suggereert dat er niet veel tijd zit tussen het handenwassen en het opstaan zelf. Wel duidelijk is dat men de handen in huis wast – vandaar de vermaning het gebruikte water niet weg te gooien in huis,²³² maar dus niet per se

230 "...היוצא מדברינו להלכה דמעיקרא דדינא יש מקום לומר דאין חיוב נט"י שחרית כי אם בגדולים ממש שהגיעו כבר למצוות, אך כמה וכמה מגדולי הפוסקים סברי דאיכא חיובא כבר כל שהגיעו לחינוך ובודאי יש להחמיר בזה, ואיכא בזה עכ"פ משום גדר מצות חינוך. וכל שעוד לא הגיעו לחינוך ליכא חיובא כלל מעיקרא דדינא, אמנם יש מקום של הידור בזה ובעיקר משום הרגלת גידולו של התינוק על טהרת הקודש, ולא משום נגיעה במאכלים. אבל אין לבוא על כך בהטלת אימה כל שהיא בבית ועל הקטנים שנבהלים כשתופסים אותם בע"כ ליטול ידיהם, אלא צריכים לכלכל הדברים במשפט ובאמירה נעימה ואין כל קפידא ועיכוב אם עד שירגילום לא יטלו בכמה פעמים את ידיהם, ואם יגעו במאכלים לא יטמאום כלל וכלל, ופשוט".

231 OH 4:3-4; zie ook OH 4:17 – een volgorde van eerst de handenwassen en pas daarna de overige lichaamsverzorging wordt hier wel gesuggereerd.

232 OH 4:9.

326 bij het bed, na het opstaan.²³³ In verschillende commentaren²³⁴ wordt echter verwezen naar een mening van de Zohar, dat het verboden is om vier ellen te lopen zonder de handen te hebben gewassen. Wie dat wél doet, is de dood schuldig.²³⁵

Enkele responsa in het corpus behandelen de details van de uitvoering van het ritueel die hiermee verbonden zijn: moet men het bij het bed uitvoeren of bij een wasbak elders in huis; over de status van het verbod om vier passen te lopen zonder wassing, wat te doen als men geen water heeft neergezet, en of als men 's nachts wakker wordt en water wil drinken hoe men de zegening daarover moet uitspreken.²³⁶ De benadrukking in sommige teksten dat de handen idealiter bij het bed gewassen moeten worden, vergemakkelijkt de controle op deze zichtbare wassing. Maar ook die vragen in het corpus over de status van een badkamer en toiletruimte m.b.t. de

233 OH 4:23 suggereert zelfs expliciet dat volgens Karo het niet nodig is om water bij het bed gereed te hebben om de handen mee te wassen na het opstaan. Deze subparagraaf handelt immers over de vraag wat men wél en niet de ochtendzegeningen mag uitspreken zonder de handen te hebben gewassen. De ochtendzegeningen, zoals reeds in de Talmoed vermeld, mogen uitgesproken worden zonder de handen te hebben gewassen. Dit in tegenstelling tot het Achttingebed en Sjema waarvoor men wél de handen moet wassen. Karo maakt hier een duidelijk verschil tussen een wassing tot heiliging voor het gebed die de belangrijkste is, en de nevenreden van de kabbalisten vanwege de Ruach Ra'a. Daarom stelt hij dat de ochtendzegeningen mogen worden uitgesproken vóór het handenwassen, behalve als men naakt heeft geslapen, omdat dan de handen onrein zijn door ongewilde aanrakingen tijdens de slaap, van plekken op het lichaam waar men zweet of andere onzuiverheden zich bevinden. Indien men water al de avond van tevoren heeft klaargezet bij het bed, dan is deze hele verhandeling overbodig – men kan immers meteen na het ontwaken terwijl men nog op bed ligt al de handen wassen en dan de ochtendzegeningen uitspreken met gewassen handen.

234 Zie o.a. de *Be'er Hetev* OH 1, subpar. 2; *Sja'arei Tesjoeva* OH 1, subpar. 2; *Birké Joseef* OH 1, subpar. 1; *Sjoelchan Aroech van Sjenioer Zalman* OH 1:7; *Misjna Beroera* OH 1, subpar. 2.

235 In *Tola'at Jakov* van Meir Ibn Gabbai wordt dit voor het eerst aan de Zohar toegeschreven. De *Birké Joseef* OH 1, subpar. 1 gaat in op het feit dat deze uitspraak niet in onze tekst van de Zohar te vinden is. Hij concludeert dat er twee tekstvarianten zouden zijn geweest, en dat hijzelf die variant heeft gezien waarin inderdaad staat dat men geen 4 ellen mag lopen zonder de handen te hebben gewassen. Ook in *Ohr haLevana* – glossen op de Zohar – zou deze variant beschreven worden.

236 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1; *Divré Jatsiv* OH, nr. 1; *Sjeilat Sjelomo*, V. 1, nr. 4; *ibid.*, V. 3, nr. 2; *Riwawot Efraïm*, V. 4, nr. 4; *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 4; *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1; *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 2, 4; Zie ook *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 2, nr. 1 inzake de status van water dat men onder het bed heeft gezet, voor de wassing de volgende ochtend.

wassing van de handen 's ochtends na het opstaan²³⁷ (i.t.t. vóór gebed, een broodmaaltijd, of voor lichtere²³⁸ vormen van Ruach Ra'a), en de vragen over of men de kleding aan mag raken vóór het handenwassen 's ochtends, weerspiegelen mogelijk deze nadruk op controle. Het wassen van de handen in een toilet of badruimte is immers minder zichtbaar dan een wassing uitgevoerd bij het bed. En wie toestaat dat de kleding wordt aangeraakt met ongewassen handen, hecht minder aan de zichtbare wassing bij het bed, direct na het ontwaken (anders is de gehele vraag hypothetisch).²³⁹

Wanneer het ritueel meteen na het opstaan bij het bed uitgevoerd wordt, is het gemakkelijk te controleren of iemand zijn handen heeft gewassen — de wassing gebeurt zichtbaar voor anderen. Ook is makkelijker zichtbaar of iemand het precies volgens de regels heeft gedaan. In tegenstelling tot wanneer de wassing in een toiletruimte of badkamer gebeurt — de beslotenheid van deze ruimtes maakt het moeilijk, om vast te stellen of iemand zijn han-

237 Of in ieder geval niet uitgesloten wordt doordat de vraag specifiek gaat over een wassing vóór een broodmaaltijd of voor het gebed (dat hoeft immers ook niet per se het ochtendgebed te zijn, ook voorafgaande aan de andere dagelijkse gebeden — middag en avond wordt het wassen van de handen als voorschrift gegeven). Zie bijv. Maimonides, 'Wetten voor het Gebed', H. 4, subpar. 1-3, waar duidelijk blijkt dat men een wassing van de handen verricht vóór alle drie dagelijkse gebeden:

”חמשה דברים מעכבין את התפלה אף על פי שהגיע זמנה, טהרת ידים, וכיסוי הערוה, וטהרת מקום תפלה, ודברים החופזים אותו, וכוונת הלב. טהרת ידים כיצד רוחץ ידיו במים עד הפרק ואחר כך יתפלל, היה מהלך בדרך והגיע זמן תפלה ולא היה לו מים אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין שהם שמונת אלפים אמה הולך עד מקום המים א ורוחץ ואחר כך יתפלל, היה בינו ובין המים יותר על כן מקנח ידיו בצרור או בעפר או בקורה ומתפלל. במה דברים אמורים לפניו אבל אם היה מקום המים לאחוריו אין מחייבין אותו לחזור לאחוריו אלא עד מיל, אבל אם עבר מן המים יותר אינו חייב לחזור אלא מקנח ידיו ומתפלל, במה דברים אמורים שאינו מסהר לתפלה אלא ידיו בלבד בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל, ואם היה רחוק מן המים מקנח ידיו בלבד ואחר כך יתפלל“.

Zie SA OH 233:2 waarin een wassing ook voor het Middagebed wordt voorgeschreven zonder zegening.

238 De vorm van Ruach Ra'a na het opstaan wordt als de allerswaarste vorm gezien en is met de meeste voorschriften / taboes omgeven — zoals de vereiste van 3 x kruiselings handenwassen, a priori het gebruik van een handenwasbeker, het loopverbod van max. 4 el, de mogelijkheid tot besmetting van etenswaren en dranken, het niet aanraken van kleding vóór deze wassing (volgens de mystici van belang).

239 *Har Tzvi OH*, V. 1, nr. 50 (behandelt vooral een a posteriori geval en is minder relevant); *Simchat Kohen OH*, nr. 6; *Shevet Halevi*, V. 8, nr. 168; *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1, 2; *ibid.*, V. 5 OH, nr. 1, 2; *ibid.*, V. 7, nr. 27 (*Sjeilat Sjelomo*, V. 2, nr. 2 spreekt weliswaar over een wassing in een badkamer met toilet i.v.m. de Ruach Ra'a maar vermeldt verder niet of het over een wassing in de ochtend gaat, of over vele andere situaties die Ruach Ra'a genereren. Dit responsum is dus minder relevant). *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 3, 5; *Olat Jitschak*, V. 2, nr. 1.

den volgens de regels heeft gewassen. Bovendien impliceren zowel het verbod om vier ellen te lopen vóór de wassing, als het verbod om kleding aan te raken en zich aan te kleden, een vergaande regulering van de mobiliteit van het lichaam en een inperking van handelingen rond het lichaam.

7.3.1.4 *Minimaliserende en maximaliserende controle-intensiteit*

De verschillende standpunten die in het corpus terug te vinden zijn, kunnen dus geïnterpreteerd worden als gradaties in de controle die uitgeoefend wordt, en zijn mogelijk een reflectie van de mate waarin de sociale realiteit gereguleerd wordt.²⁴⁰ Het corpus laat globaal twee tendensen zien: een maximaliserende en een minimaliserende, die mogelijk te relateren zijn tot de mate van controle die uitgeoefend wordt op het subject. Er is een maximaliserende tendens die verlangt dat men water van tevoren klaarzet zodat meteen na het ontwaken de handen gewassen kunnen worden,²⁴¹ die het aanraken van de kleding verbiedt,²⁴² en ook bij het ontwaken 's nachts wil dat men eerst de handen wast, en pas daarna bijvoorbeeld water drinkt of seksuele gemeenschap heeft.²⁴³ En omgekeerd is er een minimaliserende tendens die het klaarzetten van water bij het bed niet verplicht,²⁴⁴ het aanraken van kleding toestaat, en soepel omgaat met situaties waarin iemand 's nachts wakker wordt en water wil drinken,²⁴⁵ of na de gemeenschap.

Men vindt dus een correlatie met de geponeerde indeling van responsa die vanuit een object-gerelateerde benadering zijn geschreven, en die vanuit een subject-gerelateerde benadering (de tekstgerichte benadering is hier minder relevant qua contrast). De responsa die de controle maximaliseren, zijn geschreven vanuit een object-gerelateerde benadering; de minimaliserende vanuit een subject-gerelateerde. Wie de Ruach Ra'a ziet vanuit een object-gerelateerde benadering – als een ontologisch feit – zal de zwaardere mening hanteren, met de nadruk op de gevaren die de Ruach Ra'a kan op-

240 Zie ook H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, p. 191 t.a.v. de bijbelse reinheidswetten: "Religious cultures are powerful to the extent to which they intrude into the affairs of daily life. Control over the body is one of the ways in which abstract ideals of social life are turned into practical realities".

241 *Jitschak Jeranen*, V. 1, nr. 1; *Tesjoevot weHanahagot*, V. 1, nr. 4 (Zie ook V. 1, nr. 2 waarin de auteur ingaat op het verbod uit de Zohar van 4 passen lopen en de 'dood schuldig zijn', echter dit responsum is geen onderdeel van het corpus omdat de Ruach Ra'a er niet in voor komt).

242 *Olat Jitschak*, V. 2, nr. 1.

243 *Ibid.*, V. 1, nr. 49.

244 *Sjeilat Sjelomo*, V. 1 OH, nr. 4; *ibid.*, V. 3 OH, nr. 2.

245 *Misjne Halachot*, V. 15, nr. 4. In feite neigen *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 2, 4 ook naar een subjectieve benadering, maar het tekstuele element overheerst – vooral ook omdat V. 4 OH 2, 3 & 4 één geheel vormen (ook de nummering van de subparagrafen toont dat aan) van meer dan 35 pagina's (A4).

leveren, en het exact uitvoeren van de regels zodat men de gevaren kan afwenden. Wanneer men de Ruach Ra'a echter ziet vanuit het subject, ontstaat een discours dat oog heeft voor de menselijke beleving, zijn fysieke omstandigheden en het alledaagse leven. De regels worden dan in het 'gewone' leven van het subject ingepast, en men heeft ook bepaalde invloed op de Ruach Ra'a en de te kiezen benadering in een bepaalde situatie.

Voorbeeld 1: hoge controle-intensiteit

Een voorbeeld van een hoge controle-intensiteit is de omgang met het verbod om vier el te lopen zonder wassing uit de Zohar. De *Tesjoewot Wehanhagot* schrijft niet alleen voor dat men water voorbereidt bij het bed voor de dagelijkse wassing, en dat men indien dit niet is gebeurd naar de dichtstbijzijnde waterbron dient te rennen – hij brengt ook nog strengere teksten van anderen. Zo is het niet alleen verboden om vier ellen te lopen zonder wassing, men mag ook niet met ongewassen handen naast het bed gaan staan, zelfs indien men niet verder loopt.²⁴⁶

Voorbeeld 2: lage controle-intensiteit

Een voorbeeld van een lagere controle-intensiteit is het responsum van de *Jabia Omer* (V. 4 OH, nr. 2) over de vraag wat men moet doen als men 's nachts wakker wordt en water wil drinken. De *Jabia Omer* stelt dat het toegestaan is om nadat men wakker is geworden, met ongewassen handen op bed te liggen en over Tora na te denken om zo weer te proberen in slaap te komen.²⁴⁷

246 *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 2: זושא שאסור 'בשם הצדיק' וזשא שאסור "...ועיין בזוהר חי (וישב קפ"ד) בשם הצדיק' וזשא שאסור ... לעמוד כי בזה משלים קומתו שנאמר זוקף כפופים והוא בטומאה, וכן באגרא דפרקא (ט) שבהציג רגלים ועומד הטומאה רודף אחריה להסיתו, וכן "בשולחן הטהור" (סימן א - ב) שלא לעמוד על רגליו וע"ש בהערות וצינונים..."

Zie ook *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 1, nr. 3, 8, 9; *ibid.*, V. 2, nr. 3. Niet alleen etenswaren onder een bed zijn verboden, maar volgens anderen ook onder een bank of in een kist waarop geslapen is. Niet alleen slapen op een bed met daaronder etenswaren 's nachts is een probleem, ook overdag. En niet alleen slapen – zelfs alleen het voedsel neerleggen onder het bed zelf kan problematisch zijn volgens sommige bronnen. En het verlies van Tora-kennis doordat men de handen niet heeft gewassen is niet enkel vervelend, maar mogelijk zelfs een gevolg van een bijbelse overtreding volgens de *Chazon Iesj* – gebaseerd op Deut. 4:9.

247 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 2, subpar. 13: ובפרט לפמ"ש הגאון מבוטשאטש באשל אברהם: (סי' ד) וז"ל, ממו"ח נ"י שמעתי שהקפידא שבזוה"ק שלא יהלך ד"א בשחרית בלי נטילה, היינו דוקא בעת שקם ממתו בשחרית ע"מ שלא לישון עוד. משא"כ ההולך בלילה לצרכיו ע"מ לחזור לישון תיכף אין קפידא בזה בלכתו בלי נט". ולא יהא אלא ספק נראה דבכה"ג שומעין להקל. וכן בנגיעה בנקבים שהזוהירנו חז"ל נראה ג"כ שאין זה אלא בקומו ע"מ שלא לישון עוד וכן"ל. שהרי כל אדם דרכו להתהפך בשינתו וליגע בנקבים ובמקומות שונים. וכן במ"ש האחר' שלא ליגע במלבושיו ושלא לעמוד על רגליו בלי נט"י כו'. ע"ש. וכן י"ל לענין השווה על מטתו ומהרהר בד"ת והוא מקוה לישון שאין בזה איסור."

De *Jabia Omer* komt dus tot een meer subject-gerichte benadering die de wet inpast in het gedrag van het subject – het roken van een sigaret, de noodzaak om 's nachts naar een toilet te gaan, of wakker liggen op bed – in plaats van omgekeerd.²⁴⁸ Hij baseert dit op een commentaar van de *Eshel Awraham* (18de–19e eeuw) die een vergaande versoepeling inhoudt van de meeste beperkende gedragsregels rond de Ruach Ra'a. Want, het verbod om vóór de wassing vier passen te lopen, lichaamsopeningen en kleding aan te raken, geldt alleen wanneer men niet verder slaapt en wil opstaan²⁴⁹ – maar dus niet als men wat water drinkt, en weer verder wil slapen. Dit inzicht geeft een verregerende controle terug aan het individu, die zo de regels rond de Ruach Ra'a moeiteloos kan inpassen, waardoor het gewone dagelijkse leven zoveel mogelijk doorgang kan vinden. Veel vragen uit het corpus zouden hiermee beslist kunnen worden naar het lichtere standpunt wat echter niet gebeurt.

7.4 *Ruach Ra'a: het discours van Douglas' 'enclave culture'*

Hierboven werd uiteengezet dat de bepalingen in het corpus rond de Ruach Ra'a fungeren als gendermarker waarin het mannelijke perspectief in sommige teksten dominant lijkt, en ook een delegitimatie inhoudt van hen die aan de rand van de geloofsgemeenschap – of zelfs er al min-of-meer buiten staan: zondaars en seculieren. Zij worden gezien als degenen die het voedsel kunnen verontreinigen voor de gelovigen binnen de gemeenschap. Zij bevinden zich reeds (gedeeltelijk) buiten de gemeenschap en zijn gelijk aan niet-Joden, zodat hun aanraking geen gevolg heeft, omdat ze buiten het systeem van de regels staan. Dit is ten aanzien van niet-Joden overigens een ambigue claim die zowel neutraal als negatief geïnterpreteerd kan worden. Bovendien werd een controlerend en dwingend discours in het corpus zichtbaar dat soms zelfs gepaard lijkt te gaan met intimidatie en fysieke kracht.

De voorschriften rond de Ruach Ra'a lijken bovendien meer gemeen te hebben met het antropologische taboe zoals door Douglas zelf omschre-

248 Een ander voorbeeld is *Jabia Omer*, V. 3 OH, nr. 1, subpar. 11 waarin hij toestaat dat men vóór de wassing van de handen in de ochtend een sigaret rookt, ondanks de vermanende Talmuedpassage (bSjabbat 108b–109a), die stelt dat men vóór het handen wassen niet de lichaamsopeningen mag aanraken, zoals oor, oog, neus en mond. Dit is echter slechts een zijdelingse opmerking in een groter responsum over de vraag of men de handen 's ochtends of voor een broodmaaltijd mag wassen in een badkamer, of dat men moet vrezen voor de Ruach Ra'a van het badhuis. De beslissing lijkt ook voorzichtig geformuleerd.

249 *Eshel Awraham*, OH 4: אמות בשחרית: "ממו"ח נ"י שמעתי שהקפידא שבזוהר הק' שלא יהלך ד' אמות בשחרית: בלי נטילה, היינו דוקא בעת שקם ממסתו בשחרית על מנת שלא לישן עוד אז, מה שאין כן ההולך בלילה לצרכיו על מנת לחזור למקומו תיכף לישן אין קפידא בזה בלכתו בלי נטילה ולא יהיה אלא ספק נראה שבכהאי גוונא שומעין להקל ... וכן בגניעה בנקבים שהזהירונו חז"ל בש"ס נראה גם כן שאין זה רק בקימו על מנת שלא לישן עוד אז."

ven,²⁵⁰ in de nadruk op de schadelijke effecten die zullen optreden wanneer men de regels niet navolgt, en de haast mechanische werking van de Ruach Ra'a – onafhankelijk van een morele component. Deze lijken op een besmettingsmechanisme waarin aanraking van ongewassen handen fysieke negatieve effecten teweegbrengt, naast andere noties over heiligheid en ongewenste spirituele gevolgen. Het opmerkelijke hierbij is dat het taboe uitgedrukt in lichamelijke effecten nóg sterker aanwezig lijkt in het discours rond de Ruach Ra'a dan in de bijbelse reinheidswetten die slechts een gering taboe-karakter hebben.²⁵¹ De Tora staat immers niet specifiek stil bij de consequenties van onreinheid zelf – slechts contact met het heiligdom en met gewijd voedsel dienen vermeden te worden. Onreinheid zelf is (zeker voor een gewone Israëliet) geen zonde, maar een natuurlijk gevolg van het gewone fysieke leven of van bepaalde afwijkende lichamelijke pathologieën.²⁵² In het discours over de Ruach Ra'a werd een nadruk op fysieke en geestelijke gevolgen van het niet uitvoeren van het ritueel van het handenwassen zichtbaar, evenals de aansporingen om de wassing na het ontwaken (of seksuele gemeenschap) zo snel mogelijk uit te voeren.²⁵³

Bovenstaande bevindingen laten belangrijke verschillen zien tussen de bijbelse reinheidswetten en de Ruach Ra'a in de responsa van het corpus. Deze beschreven tendensen in het corpus lijken in strijd met de volgens Douglas universele tendens van de bijbelse reinheidswetten – waarmee de Ruach

250 M. Douglas, 'Taboo', in: *Magic, Witchcraft, and Religion An Anthropological Study of the Supernatural* (Moro e.a. ed., 2008), p. 72: "A taboo ... is a ban or prohibition; the word comes from the Polynesian languages where it means a religious restriction, to break which would entail some automatic punishment."

251 Zie M. Douglas, *In the Wilderness*, p. 23: "For the Bible, and in the whole region, the destructive effect of impurity is physical, like a lightening or a disease. Nothing less than divinely instituted rites of purification will defend against it". Maar tegelijkertijd zijn de bijbelse reinheidswetten logischer dan taboe, p. 24: "One of the peculiarities of the biblical defilement is the logical clarity with which the concept is developed. It is a highly cerebral philosophy of existence, much more systematically expressed than most taboo ideas." En bovendien gebruiken Leviticus en Numeri de reinheidswetten niet als mechanisme om klassen, rassen, vreemdelingen en ingezetenen van elkaar te onderscheiden, zie p. 25–26.

252 Zie hierover uitgebreid Maccoby, *Ritual and Morality*, p. 182–208. Over de verwerping van Milgrom's theorie over een bredere context van de reinheidregels ook buiten het heiligdom, en het concept van 'miasme' waardoor onreinheid op afstand kan worden overgedragen op de tempel (vooral relevant hierbij is Lev. 11:8 en 15:31), zie p. 165–181.

253 Zie *Olat Jitschak*, V. 1, nr. 49 (i.t.t. *Sjeilat Sjelomo*, V. 2, nr. 3 die eerst de mening brengt dat het handenwassen eigenlijk direct moet, maar vervolgens argumenten brengt dat men ook kan wachten tot de volgende ochtend wanneer men meteen slaapt. Gezien de lengte van deze argumenten lijkt dat ook de conclusie te zijn, mede ook omdat de auteur hierbij naar collega-rabbijnen verwijst die de lichtere mening ondersteunen.

Ra'a overeenkomsten vertoont – die juist niet worden gebruikt om controle af te dwingen, en bepaalde segmenten van de gemeenschap (zondaars, kinderen, en in mindere mate vrouwen) als potentiële verspreiders van onreinheid zien, en juist verschillen van het antropologische taboe.

De verschillen kunnen echter wel grotendeels verklaard worden volgens het group/grid-model van Douglas, waarbij de responsa van het corpus (gedeeltelijk) het discours van een 'enclave-culture' weerspiegelen, die hierboven beschreven werd. Gezien de streng-orthodoxe achtergronden van de auteurs van het corpus, lijkt het gerechtvaardigd om het begrip ook op ons corpus teksten te laten gelden.

Dit verklaart tevens het soms magische²⁵⁴ karakter van de bepalingen rond de Ruach Ra'a die men in het corpus aantreft (naast de overige magische praktijken en ideeën in het corpus die slechts indirect met de Ruach Ra'a te maken hebben).²⁵⁵ omdat de enclave een zwakke centrale autoriteit kent, leidt dit volgens Douglas tot een kosmologie die magische en dualistische trekken krijgt, of zelfs tot metafysisch dualisme dat nog meer in de buurt komt van de kabbalistische invloeden in het discours over de Ruach Ra'a.²⁵⁶ Ook de identiteits- en genderbevestigende rol van de Ruach Ra'a wordt begrijpelijk gezien het vrijwillige karakter van de 'enclave culture'²⁵⁷ en het ontbreken van échte machtsmiddelen. Het controlerende discours

254 In het diagram op p. 45 van C. Bell, *Ritual: Perspectives* worden de vier typologieën van een samenleving van Douglas afgebeeld en hun bijbehorende eigenschappen. Bij de high group / low grid positie staat bij ritual: "ritualistic; ritual focused upon group boundaries, concerned with expelling pollutants (witches) from social body". Men kan de magische aspecten van het handenwas-ritueel in de ochtend misschien beschouwen als een vorm van counter-magie. Tegen de Ruach Ra'a die van buiten komt kan men alleen magische praktijken gebruiken – vandaar 3 × wassen en kruiselings wassen (het ritueel anders uitvoeren dan normaal).

255 Bijv. de vermaning om niet tussen twee vrouwen door te lopen, de remedie om moedermelk te spatten op iemand die een Ruach Ra'a heeft, de beschermende werking van de naam Zallefonit tegen de Ruach Ra'a én het Boze Oog, de beschermende werking van de plant wijnruit, en het dragen van een amulet tegen de Ruach Ra'a.

256 M. Douglas, *Natural Symbols* (2002 ed.), p. 118: "We have signalled a similarity in philosophical outlook common to small bounded communities. It can be described as a form of metaphysical dualism. For its doctrine of two kinds of humanity, one good, the other bad, and the association of the badness of some humans with cosmic powers of evil is basically similar to some of the so-called dualist religions which are discussed by historians".

257 Ibid., Introductie, p. xxi: "The big organizational problem and the distinctive anxiety of the enclave is about defection. If discipline is threatened against challengers, the latter can threaten to move out. No one can stop them. If they all defect, the group is doomed. There can be no show of power, and authority has to be exerted with great care..."

ren en bevestigen, die tevens samenhangt met ideeën over heiligheid en uitverkorenheid. Bovendien is het corpus voor de lezer een oefening in het internaliseren van het rabbijnse gezag, een belangrijk thema in de rabbijnse geschriften zelf ('een ieder de woorden van Wijzen overtreedt is de dood schuldig',²⁶⁸ 'zelfs als het lijkt dat zij over links rechts zeggen en over rechts links — luister naar hen' ²⁶⁹). Zo benadrukt het discours rond de Ruach Ra'a bij de lezer het belang van de rabbijnse geboden, de eenheid en ondeelbaarheid van de traditie, en bereidt zij de uitvoering van andere rituelen voor.

7.5 De plaats van de rabbijn

Tot slot is de vraag naar de plaats van de rabbijn in de rituelen van de Ruach Ra'a van belang, om het egalitaire – het kenmerk van de enclave – of juist het hiërarchische karakter van het ritueel vast te stellen. Op zich is uitvoering door een rabbijn van welk Joods ritueel dan ook of diens aanwezigheid, niet nodig. Dit geldt voor zowel liturgische rituelen als rituelen die met de levensloop te maken hebben. De enige uitzondering is het sluiten van huwelijken en het opstellen van een scheidingsakte,²⁷⁰ een bepaling die ook in de *Sjoelchan Aroech* is overgenomen. De nadruk ligt daar echter op het hebben van voldoende kennis zodat voorkomen wordt dat men situaties creëert met vergaande halachische gevolgen, en heeft in eerste instantie niet per se betrekking op het uitvoeren van het huwelijksritueel of het voltrekken van een scheidingsakte zelf.

Veel rituelen in het Jodendom worden doorgaans in de huiselijke of andere alledaagse omgeving uitgevoerd door de leek zelf, in een niet-liturgische setting zonder dat de aanwezigheid van een ander daarbij per se verplicht is. Uitzondering hierop zijn de huwelijkswetten, zoals de rituele onderdompeling door de vrouw na haar menstruatie, die óók in (huiselijke) alledaagse setting wordt uitgevoerd en waarbij a priori een andere vrouw aanwezig moet zijn.²⁷¹ Ook speelt de rabbijn wél een actieve rol in het vast-

268 bBerachot 4b; in iets afwijkende vorm – 'schriftgeleerden' (סופרים) – in bEroewien 21b.

269 Sifré Dewariem 154 en andere varianten in de genres van Midrasj. Of het scharen van alle rabbijnse voorschriften onder het bijbelse voorschrift 'u zult niet afwijken van hetgeen zij u zullen zeggen – noch rechts of links' (Deut. 17:11), zie bSjabbat 23a en Soeka 46a.

270 De Talmoed stelt in bKiddoesjen 6a: "wie niet bekend is [met de halachische details] van scheidingsakten en het sluiten van een verloving [קידושין], moet zich niet hiermee inlate". Zie ook de formulering ervan in de *Sjoelchan Aroech* (EH 49:3). De *Taz* op EH 49:3 maakt echter een verschil tussen het sluiten van een verloving – waarvoor kennis voldoende is – en het opstellen van een scheidingsakte waarvoor men echt halachisch expert moet zijn vanwege de vele details en mogelijke complicaties.

271 Bij de onderdompeling van een vrouw in een *mikva* na haar menstruatie is de

stellen van de status van de vrouw met betrekking tot deze huwelijkswetten. De wassingen voor de Ruach Ra'a passen in dit schema, en worden door de leek zelf in huiselijke, alledaagse situaties gedaan zonder dat de rabbijn hierin een functie heeft.

Het is hierbij ook illustratief om een vergelijking te maken met de dibboek-uitdrijvingen. In deze teksten uit de zestiende en zeventiende eeuw vindt men soms de exacte term Ruach Ra'a terug. Men grijpt dus terug op de betekenis van de Ruach Ra'a in de pre-Talmoedische tijd, met name de Tweede Tempel-periode.²⁷² In deze verhalen is het echter altijd de rabbijn en kabbalist die de Ruach Ra'a via een exorcisme uitdrijft en hiervoor specialistische kennis en charisma heeft.

De rabbijn kan echter wel een directe rol hebben bij de uitvoering van de rituelen, wanneer individuen uit de geloofsgemeenschap hun geestelijk leider een vraag voorleggen. Het is dan de rabbijn die de geldigheid van het ritueel bepaalt. Op meer indirecte wijze vormen de teksten van het corpus over de Ruach Ra'a een bron van deze rabbijnse autoriteit.²⁷³ Dat geldt zowel voor de directe lezers, als voor hen die de hierin neergelegde richtlijnen als bindend aanvaarden voor hun praxis. Het is in de moderne periode de keuze van het individu om een bepaalde vraag aan een rabbijn voor te leggen en diens antwoord als bindend te aanvaarden en om zich in bredere zin aan de rabbijnse halachische literatuur te committeren (het consent-model²⁷⁴ van de halacha, en specifiek in de context van de moderne samenleving: de 'voluntary community'²⁷⁵). Middels het construeren van het discours rond de Ruach Ra'a zélf²⁷⁶ laten de rabbijnen dus hun autoriteit en controle gelden –

aanwezigheid van een andere vrouw voorgeschreven indien mogelijk (zie *Sjoel-chan Aroech* JD (198:40).

272 Zie J.H. Chayes, *Between Worlds*, p. 12–13, en p. 165 – het verslag in *Sefer haChazonot* van de dibboek in Damascus. Ook te lezen in *Sjiwché R. Chajim Vital* (Lemberg, 1862?), beginnende bij p. 11. Op p. 12 ziet men duidelijk in het Hebreeuws de term Ruach Ra'a staan.

273 Over rabbijnse autoriteit zie o.a. A. Sagi, *The Open Canon*, p. 192–217.

274 *Ibid.*, p. 203–204.

275 Zie o.a. M. Friedman, 'Halachic Rabbinic Authority in the Modern Open Society', in: *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, (ed. Jack Wertheimer), Vol. 2 (2004), p. 757–770, vooral p. 765 e.v.; idem., 'The Changing Role of the Community Rabbinate', *The Jerusalem Quarterly* (1982), p. 79–99; idem., 'Life Tradition and Book Tradition', in: *Judaism From Within* (1987), p. 235–255.

276 Een vergelijkend voorbeeld is het rabbijnse discours rond de huwelijkswetten (Niddah). Ook hier construeert het Talmoedische discours de rabbijnen als mannelijke experts van het vrouwelijke lichaam, en wordt de empirische kennis van vrouwen zelf over hun lichaam hieraan ondergeschikt gemaakt. Zie o.a. C.E. Fonrobert, 'Yalta's Ruse: Resistance against Rabbinic Menstrual Authority in Talmudic Literature', in: *Women and Water*, p. 60–81. Zie ook: S.J.D. Cohen, 'Purity, Piety, and Polemic. Medieval Rabbinic Denunciation of 'incorrect' Purification Practic-

het zijn de teksten die bepalen hoe men het ritueel moet uitvoeren, en of een ritueel geldig is of niet. In het discours maken zij de afweging welke bron welke waarde krijgt en welke tendensen weggedrukt worden of juist benadrukt (magisch vs. ethisch, legalistisch vs. kabbalistisch, etc.).

In de enclave wordt autoriteit namelijk deels via teksten geconstrueerd, vooral middels het leerstuk van de onfeilbaarheid van de teksten.²⁷⁷ Dit is een belangrijke observatie omdat ideologie en teksten mogelijk een belangrijke rol spelen in het adaptieve vermogen van een samenlevingstype uit de groep/grid theorie van Douglas', en een meer dynamisch systeem mogelijk maken. Hakak heeft overtuigend laten zien hoe in de enclavecultuur van Litouwse Jesjivot van het afgelopen decennium, discours van tekst en ideologie worden gebruikt om zowel de status quo van de sociale verhoudingen grotendeels te behouden, als de veranderingen te formuleren en te legitimeren die door druk uit de buitenwereld op de enclave afkomen. Op deze manier wordt de grootste bedreiging – het verlaten van de enclave door individuen – tegengegaan, en zijn binnen – en buitengrenzen in bepaalde mate variabel.²⁷⁸

In dit corpus lijkt echter een meer conservatief discours gehanteerd te worden, waarin veranderingen en adapties aan de buitenwereld juist niet of nauwelijks aanwezig zijn.

7.6 Conclusie

Dit hoofdstuk opende met een overzicht van verschillende benaderingen ten aanzien van ritueel. In veel benaderingen zit een actioneel element, aangevuld door vaste structuur en herhaling. Vervolgens werd een overzicht ge-

es', in: *ibid.*, p. 82–100, vooral p. 97: "On the rabbinic side, polemic against 'incorrect' or 'heretical' practices was a political statement, an assertion of power. Menstrual practices were the preserve of women, taught by mother to daughter and woman to woman and observed in privacy, but even here (male) rabbinic authority was to be supreme. Women's traditions were wrong if they conflicted with the norms established by the (male) rabbis. Women must consult rabbis to know what to do".

²⁷⁷ Zie o.a. Sivan, *The enclave culture*, p. 50: "The enclave, to repeat, is predicated upon voluntary membership and upon the equality of the virtuous insiders (circumscribed by grids of gender and age). Yet these characteristics, combined, produce an unintended consequence: they hamper decision-making and render authority ambiguous... How will virtue be maintained and strife avoided? The solution to this quandary lies, in part, in the doctrine of the inerrancy of the authoritative text (and its approved commentaries)...". Zie ook A. Sagi, *The Open Canon*, p. 197–199 over of dat het gezag ligt in de persoon van de geleerde, of in de teksten. Hij wijst op een verschuiving richting tekst als autoriteit door de makkelijkere beschikbaarheid van teksten door o.a. de boekdrukkunst.

²⁷⁸ Zie bijv. Y. Hakak, *Young Men in Israeli Haredi Yeshiva Education*, p. 143–170, 171–174.

geven van de literatuur over rituelen in het rabbijnse Jodendom, die relatief schaars is. Hierna werd het performance-aspect belicht dat een facet is van veel rituelen, en dat ook in het corpus over de Ruach Ra'a aangetoond kan worden: zowel bij het subject zelf dat de wassing individueel uitvoert, als bij anderen die aanwezig zijn, of toeschouwer kunnen zijn bij de voltrekking van de wassing vanwege de Ruach Ra'a. Van de zes categorieën van rituelen die Catherine Bell onderscheidt, bleken slechts twee relevant in relatie met de Ruach Ra'a: Rites de passage en *Rituals of Affliction* – rituelen voor (het afweren van) ongeluk waaronder ook reinigingsrituelen vallen.

De Ruach Ra'a en bijbehorende wassing vertoont bepaalde overeenkomsten met Rites de passage omdat er sprake is van overgangssituaties: van nacht naar dag, van niet-heiligbare ruimte naar heiligbare ruimte. Het discours in het corpus over het wassen van de handen nadat men een bepaalde ruimte betreden heeft, en de ruimtes waar men een wassing vanwege de Ruach Ra'a wél en niet mag uitvoeren – lopen immers in praktijk vrijwel synchroon met de ruimtes waarin men wél en niet Tora mag leren, rituelen mag uitvoeren, of zelfs maar heilige gedachten mag hebben.²⁷⁹ Ook wordt er gewezen op het aspect van gevaar dat ook in de liminale fase van de Rites de passage optreedt. Aan de andere kant is sprake van een alledaagse, terugkerende situatie en niet met grote transities in identiteit waar de Rites de passage doorgaans gevonden wordt.

Met *Rituals of Affliction* – rituelen voor (het afweren van) ongeluk waaronder ook reinigingsrituelen vallen – vertoont het corpus over de Ruach Ra'a ook bepaalde overeenkomsten. Zo zijn er de terugkerende elementen van gevaar, de demonische context en de negatieve gevolgen van de Ruach Ra'a die door de wassing afgeweerd worden. Ook wordt de relatie met een reinigingsritueel versterkt door de context van de Ruach Ra'a – toilet, seksualiteit, de oncontroleerbare toestand van de slaap, en vuil – in combinatie met begrippen als 'Onreine Geest', 'reinheid', en 'heiligheid' die in het corpus zijn te vinden. Bovendien zijn er duidelijke parallellen aan te wijzen tussen het discours over de Ruach Ra'a in het corpus en bijbelse reinheidswetten zoals de alledaagse, huiselijke setting, het mechanisme van overdracht door aanraking, de lokalisatie in/rond het lichaam van de mens en bepaalde lichamelijke functies, en het gebruik van water als purificatiemiddel. Toch zijn er belangrijke verschillen aan te wijzen: de eigen terminologie die inzake de Ruach Ra'a wordt gebruikt, de Ruach Ra'a wordt door andere factoren dan bijbelse onreinheid gegenereerd, en intentie is niet of nauwelijks relevant. Als reinigingsritueel dat overeenkomsten vertoont met de bijbelse reinheidswetten, wordt een vergelijking tussen het corpus over de Ruach Ra'a en de theorie van Mary Douglas inzake de bijbelse reinheidswetten vruchtbaar. Haar observatie op basis van vergelijkingen met andere samenlevingen en culturen was dat de bijbelse reinheidswetten verschillen van taboe-

279 Zie o.a. *Sjoelchan Aroech* OH: 83, 84, 85, 87.

regels en universeel waren – zij gelden voor zowel priesters als de gewone man. Bovendien legde zij een verband tussen kosmologie, sociale ordening, en de plaats van reinheid en bijbehorende rituelen. In haar group/grid-theorie ontstaan vier (ideaal)typen van samenlevingen, met corresponderende kosmologie, sociale ordening, en mate van belang dat aan reinheid wordt gegeven. De aandacht voor reinheid die vaak geconcentreerd is rond lichaamsopeningen, symboliseert de perceptie van de ‘social body’ die kwetsbaar is en beschermd moet worden tegen aanvallen van buiten, en soms ook van binnen (soms gaat dit ook samen met een beeld van het lichaam zelf als zwak en kwetsbaar).

Douglas erkende in andere publicaties dat de bijbelse reinheidswetten een instrument van dwang en sociale controle kunnen worden in één van de vier door haar onderscheiden samenlevingen: de ‘enclave-culture’ (high group-low grid) die met o.a. het Tweede Tempel-Jodendom, maar ook met de hedendaagse (ultra-)jorthodoxie waaruit de responsa uit het corpus stammen wordt verbonden. Deze observaties van Douglas bleken bruikbaar in relatie tot het corpus. Zo kon allereerst de voorspelling van Douglas over de afbakening van ruimte in de high group /low grid-positie (de ‘enclave culture’) in het corpus over de Ruach Ra’a aangetoond worden. De meeste voorschriften rond de Ruach Ra’a zijn inderdaad te vinden rond de keuken (etensbereiding), het toilet/de badruimte, en de slaapkamer (opstaan na het slapen en de seksuele gemeenschap).²⁸⁰

Met name was de group-and grid-theorie hier bruikbaar als model voor hoe reinheidswetten gebruikt kunnen worden in de enclave-culture tegenover buitenstaanders en ‘vijanden’ van binnen. Het discours over de Ruach Ra’a bleek daarnaast de identiteit tegenover buitenstaanders (group) – niet-Joden – te bevestigen, maar zorgde tevens ook voor een stratificatie binnen de groep zelf (grid) in de categorieën van gender en leeftijd (kind/volwassen). Bovendien maakt het een interne onderverdeling tussen gelovigen en zondaars, die in bepaalde opzichten ‘als het ware’²⁸¹ tot de buitenwereld worden gerekend.

Wat betreft gender laat het corpus verder een tweeledig beeld zien: enerzijds zijn er auteurs die de Talmoedische lijn doorzetten, die vooral het mannelijke perspectief benadrukt. Anderzijds is er de tendens om de wet uit te breiden naar vrouwen. Dit perspectief zet zich door in de visie op de wassing voor jonge kinderen – volgens sommigen vooral relevant voor jongetjes, anderen zien een gelijke plicht voor jongens én meisjes. In het geval

280 M. Douglas, ‘Cultural Bias’, p. 214: “In the society at D we would expect the small closed group to use a recursive patterning of external boundaries at all levels; village boundaries will be clearly demarcated, compound and house boundaries likewise (D1). Within the house, bed, lavatories, kitchens are likely to be segregated by rules which protect individual privacy”.

281 Zie E. Sivan, ‘The Enclave culture’, p. 21–23.

van zeer jonge zuigelingen is men het er echter over eens dat de wassing hier alleen voor jongetjes geldt, vanwege het argument van opgroeien in heiligheid. Verder was ook de plaats van de volwassen vrouw tweeledig in verband met de Ruach Ra'a: enerzijds in de traditionele setting van verzorgster van kinderen, en verantwoordelijk voor de voedselbereiding. Anderzijds wordt benadrukt dat zij óók haar handen moet wassen in de ochtend na het ontwaken – iets wat niet uit de Talmoedische teksten bleek, die juist een overwegend mannelijk perspectief laten zien.

Daarnaast bleken de teksten in het corpus een mate van controle en dwang te weerspiegelen. Verschillende teksten uit het corpus benadrukken onder invloed van een object-gericht discours (hoewel ook een tekst-gerichte benadering een controlerend discours kan overnemen van een andere tekst) – dat men zorg draagt dat ook de (zeer) jonge kinderen in huis hun handen wassen. Dit wijst op een hoge mate van controle in huiselijke setting, waarbij dit uitoefenen van controle niet altijd zonder strubbelingen gepaard gaat (kinderen die schrikken en huilen). Dit dwingende discours komt ook in algemene zin tot uiting in de nadruk op het gevaar van de Ruach Ra'a, en de snelheid waarmee de wassing dient te worden uitgevoerd. Ook dit controle aspect kon met het begrip 'enclave culture' verklaard worden; autoriteit is van nature zwak in een dergelijk type groep, en lidmaatschap vrijwillig. Dit laatste verklaart tevens het discours van heiligheid en reinheid in het corpus – men dient steeds overtuigd te worden van de waarde van het lidmaatschap van de enclave. Hoewel ook elementen van high grid in het corpus kunnen worden waargenomen die het deelt met de meer hiërarchische positie (high group / high grid),²⁸² zoals het geloof in de werkzaamheid van het ritueel van reiniging zélf dat in een enclave cultuur juist lijkt te ontbreken.²⁸³

In de enclave wordt autoriteit aan de teksten gedelegeerd, en oefenen de rabbijnen door het discours zélf invloed uit. De rabbijn zelf speelt geen directe rol in de rituelen rond de Ruach Ra'a maar diens autoriteit is aanwezig in de mate waarin hij als halachisch expert geraadpleegd wordt in vragen over de Ruach Ra'a, en de invloed van deze tot teksten verwerk-

282 Mengvormen worden in praktijk waargenomen, zie ook E. Sivan, *ibid.*, p. 58 e.v. waarin hij laat zien hoe de intensiteit van group en grid steeds fluctueren. Zie ook C. Bell, *Ritual: Perspectives*, p. 186–188, en de conclusies op p. 190: "We should certainly conclude that degree and style of ritual density can be correlated with different types of worldviews, forms of social organization, and notions of the self. We should also conclude that religious cultures are complex, often including more than one ritual style or system, sometimes in tension, sometimes co-existing in complementary harmony."

283 C. Bell, *ibid.*, p. 45 waarin de high group/low grid positie in het schema wordt omschreven als: 'purification ritual ineffective', hetgeen niet juist lijkt t.a.v het rabbijnse Jodendom. Zie over de verwarring in diagrammen in de verschillende versies van de grid/group-theorie ook R. Fardon, *Mary Douglas: An Intellectual Biography* (1999), p. 218–225.

te antwoorden op reële en hypothetische vragen op het individu in de gemeenschap. Deze vorm van controle en autoriteit is echter mede het gevolg van instemming door het individu zélf, en leidt tot een mate van zelfdwang, het uitoefenen van controle, en een bepaalde mate van dwang ten opzichte van anderen.

Y. Hakak toonde verder aan dat in de enclave van de ultra-orthodoxe Jesjiva-wereld, de binnen-en buitengrenzen toch variabel kunnen zijn door de rol van de gehanteerde ideologie. In het corpus lijken de grenzen niet variabel, maar statisch. Ook dit kan deels veroorzaakt worden door een meta-halachische keuze, die afstand wil houden tot de moderniteit. Indien kosmologie en ideologie het gevolg zijn van de ervaring en perceptie van de sociale verhoudingen zoals Douglas stelt, dan dienen die ook erkend te worden als belangrijke meta-halachische factoren die het halachisch proces beïnvloeden.

Hoofdstuk 8

Eindconclusies

Het doel van dit onderzoek is om antwoord te geven op de onderzoeksvraag: *Wat is de betekenis van 'Ruach Ra'a' in de rabbijnse responsa-literatuur van na 1945?* Hoewel al in de Talmoeð(commentaren) twee rituele wassingen met de Ruach Ra'a in verband worden gebracht – na het opstaan 's ochtends, en na een broodmaaltijd – die tot op heden worden uitgevoerd in de orthodoxie, was de verwachting dat in moderne reponsa er weinig aandacht zou bestaan voor de Ruach Ra'a als archaïsche term. Bovendien kan een praxis immers voortbestaan ook zonder duidelijke verwijzing naar een oorspronkelijke reden, en eerdere motivaties kunnen veranderen in de loop der tijd door herinterpretatie. Het bleek daarentegen dat de Ruach Ra'a een belangrijke rol speelt in de responsa uit de periode van 1945–2000.

Het blijkt ingewikkeld om het gebruik van bepaalde termen, redeneringen of een bepaalde praxis binnen het jodendom eenduidig als 'archaïsch' dan wel 'modern' te duiden. Zelfs een ogenschijnlijk klein detail als het afwassen van etenswaren die met de Ruach Ra'a in contact zijn gekomen (als remedie), toont naast het magisch facet door de drievoudige wassing ook de integratie van een modern hygiënisch paradigma in het corpus, zij het gedeeltelijk. Het afwassen van etenswaren als remedie tegen de Ruach Ra'a is afkomstig van de Middeleeuwse rabbijn Todros Halevi (13^e eeuw), maar doet zijn intrede in het halachische discours van de responsa pas vanaf de 19^e en 20^e eeuw.¹ Zelfs de magische dimensie die het corpus bevat – in enkele teksten vinden we verwijzingen naar tovenarij, demonen, en amuletten – kan als een postmodern fenomeen worden beschouwd: een onderdeel van een proces dat door D. Houtman en anderen als 'hertovering' van de wereld wordt beschreven.

Onderzoek naar moderne rabbijnse orthodoxe responsa over alledaagse onderwerpen en praxis is relatief schaars. Het onderzoek naar rabbijnse responsa concentreert zich op techniek, ethiek, en moderne geneeskunde.

1 *Jabia Omer*, V. 4 OH, nr. 1, subpar. 12.

Deze dissertatie toont het belang aan van onderzoek naar onderwerpen en praxis die aan de Ruach Ra'a verwant zijn. Men zou kunnen onderzoeken of deze hetzelfde patroon volgen als in het corpus van dit onderzoek. Ook ten aanzien van alledaagse orthodoxe praxis is meer onderzoek gewenst. Het halachische discours lijkt na de Sjoa opnieuw geformuleerd te worden en een nieuwe literatuur te scheppen over alledaagse onderwerpen die allang uit eerdere teksten bekend zijn, en waarvan een duidelijke praxis al eeuwen bestaat – zoals Ch. Soloveitchik en anderen signaleerden. Het is een opvatting van halacha waarin teksten een hoofdrol spelen, en de ervaringswereld van mensen een bijrol krijgt. Verder onderzoek kan aantonen hoe dit uitwerkt in andere gebieden van de halacha met een alledaags karakter, en ook of dit discours eveneens een worsteling met de moderne wereld vertoont.

De beantwoording van de onderzoeksvraag heeft zowel een kwantitatief als een kwalitatief aspect.

In het kwantitatieve deel werd de frequentie gemeten van de term 'Ruach Ra'a' in het corpus, het semantische veld van de Ruach Ra'a, de vorm en structuur van de responsa in het corpus, de thematiek en verbinding met andere onderwerpen, en de mate waarin de Ruach Ra'a centraal staat in de tekst (primaire en secundaire bronnen). Ruach Ra'a kwam als een significante term tevoorschijn, waarvan de frequentie in het corpus in vergelijking met de klassieke rabbijnse literatuur circa 2x hoger ligt. De aanwezigheid van de Ruach Ra'a bleek echter onafhankelijk van het cultureel-religieuze klimaat van de auteur. Verder werd het semantische veld zichtbaar: Ruach Ra'a is in de teksten van het corpus vooral gerelateerd aan de termen 'demonen', en 'Ruach Tumah', en in mindere mate aan 'amulet'. De oorspronkelijke Talmoedische context van de Ruach Ra'a bleek grotendeels gehandhaafd te blijven in de thematiek: lichaam, eten en drinken, ruimte, Sjabbatwetten, zelfmoord, toerekeningsvatbaarheid, en psychisch lijden, waarbij een magische component in sommige teksten aanwezig is.

Het kwalitatieve deel van het proefschrift beantwoordt de deelvragen uit de inleiding en analyseert de filologische betekenis van de Ruach Ra'a in het corpus. Ook wordt het halachische proces en de theologische en sociaal-anthropologische aspecten van het corpus gethematiseerd. Vooral deze laatste twee aspecten plaatsen het discours over de Ruach Ra'a in een breder kader: de relatie van religie tot de moderne wereld. Het corpus over de Ruach Ra'a biedt inzicht in de perceptie van de moderne wereld door de gelovigen van een traditioneel-orthodoxe geloofsgemeenschap, en de verschillende mechanismen waarmee mogelijke discrepanties tussen verschillende paradigma's – het moderne kennisparadigma en het religieuze paradigma – worden benaderd.

Het moderne paradigma benadert de werkelijkheid vanuit een rationeel kader van gecontroleerde waarnemingen, die tot een theorie en we-

reldbeeld worden gevormd. Het lichaam en haar functies worden vanuit het kennisparadigma van de biologie, chemie en natuurkunde benaderd, waarin het onderscheid tussen een goed functionerend lichaam en de pathologie centraal staat. Hygiëne, een gezonde levensstijl, en het bestrijden van schadelijke micro-organismen zijn hierin sleutelwoorden. Ruimte en tijd worden in het moderne paradigma opgedeeld in rationele, functionele eenheden die een geheel van gesegmenteerde levenssferen creëert, zoals privaat versus publiek, vrije tijd versus werktijd, en individu versus collectief. Het religieuze paradigma erkent de fysieke component van het lichaam en haar functioneren, maar ziet deze soms als een duale entiteit waarin een geestelijke component het lichamelijke aanvult. Tijd en ruimte worden eveneens vaak ingedeeld tussen sacraal en profaan, tussen heilige en profane ruimte. Door rituele praxis tracht het religieuze paradigma de als gedifferentieerd ervaren werkelijkheid in een grotere eenheid te integreren waarin God of andere hogere entiteiten centraal staan. Lichaam, tijd en ruimte worden geritualiseerd naar een beleefde eenheid.²

In het discours van de Ruach Ra'a in het corpus staan lichaam, tijd en ruimte in het middelpunt. Na alledaagse biologische functies worden de handen gewassen als symbolische reiniging die deze lichaamsfuncties – na deze eerst apart gezet te hebben – weer opneemt in een hogere religieuze orde. Ook voedsel en dranken die het lichaam ingaan worden tegen de Ruach Ra'a beschermd, of kunnen na contact drie maal afgewassen worden alvorens te worden geconsumeerd. In de analyse van de Ruach Ra'a in het corpus kan ook een tijd- en ruimtedimensie onderscheiden worden, hoewel het handenwassen niet per se in een gewijde, sacrale ruimte plaatsvindt en niet op een exact bepaalde tijd.

De dag wordt begonnen en afgesloten met een rituele wassing (indien men seksuele gemeenschap heeft gehad voordat men gaat slapen). Dit scheidt de dag als potentieel geheiligd en in dienst staand van God, van de nacht –

- 2 C. Bell, *Ritual Theory*, p. 109–110: “And yet what ritualization does is actually quite simple: it temporarily structures a space-time environment through a series of physical movements (using schemes described earlier), thereby producing an arena which, by its molding of the actors, both validates and extends the schemes they are internalizing. Indeed, in seeing itself as responding to an environment, ritualization interprets its own schemes as impressed upon the actors from a more authoritative source, usually from well beyond the immediate human community itself.” Zie ook Eliade over de ritualisering van tijd en ruimte: ‘Voor de religieuze mens is de ruimte niet homogeen. (...) Er zijn ruimtedelen die kwalitatief verschillen van de andere ... Er is dus een gewijde ruimte (...) en er zijn andere ruimten, die niet-gewijd (...) zijn ... Het religieuze feest is het weer actueel maken van een oer-gebeuren, van een ‘gewijde geschiedenis’... De gewijde kalender regeneert periodiek de Tijd, omdat hij deze doet samenvallen met de Tijd der Oorsprong, de ‘sterke’ en ‘zuivere’ Tijd...”, geciteerd in *Denken over Religie, Deel II* (2011), p. 512 en 517.

wanneer men geen controle over het lichaam heeft. Het ritueel verbindt beide weer in de wassing van de volgende dag. In de religieuze mythe van het uittreden van de ziel tijdens de slaap en de terugkeer van de ziel na het ontwaken, wordt de tijdsperiode waarin men slaapt door de wassing apart gezet van de staat van ontwaken, waarin de mens dienstbaar aan God en diens geboden behoort te zijn. De nachtelijke toestand van slaap en onbewustheid, waarin men niet in staat is om God te dienen met Tora-studie en de uitvoering van de geboden, wordt in de religieuze orde geïntegreerd door de wassing ervoor en erna, samen met het gebed dat vóór het slapen wordt uitgesproken en de ochtendliturgie na de wassing.³

Het discours over het wassen van de handen nadat men een bepaalde ruimte betreden heeft, en over de ruimtes waar men een wassing vanwege de Ruach Ra'a wél en niet mag uitvoeren – lopen in praktijk vrijwel synchroon met de ruimtes waarin men wél en niet Tora mag leren, rituelen mag uitvoeren, of zelfs maar heilige gedachten mag hebben. Het betreden van een toilet, badruimte of zwembad betekent dan vooral ook de wisseling van religieuze modes, tussen 'verboden', profaan, en het heilige: tussen ruimtes waarin geen enkel ritueel mag worden uitgevoerd – zelfs niet in gedachten (toilet),⁴ ruimtes waarin de handen wél gewassen mogen worden en aan Tora gedacht mag worden (badkamer of zwembad), en ruimtes waar het sacrale volledig aanwezig kan zijn indien de mens deze ruimte heiligt.⁵

Wetenschappelijke kennis versus geopenbaarde kennis

Hoofdstuk 5 beschreef de worsteling in het corpus met de vraag hoe vanuit het religieuze paradigma zélf de Talmoedische voorschriften over de Ruach Ra'a opgevat moeten worden: als gedragsregels waaraan pre-moderne wetenschappelijke kennis ten grondslag ligt, of als geopenbaarde kennis? Beide kennis-paradigmata bleken in het corpus over de Ruach Ra'a aanwezig: in die teksten die gewicht toekennen aan de bewering dat de 'Ruach Ra'a niet meer onder ons wordt gevonden', en de teksten die stellen dat de Ruach Ra'a behoort tot een apart kennisgebied dat niet toegankelijk is voor de menselijke logica. Veel responsa uit het corpus gaan echter niet in op de exacte aard en effecten van de Ruach Ra'a, of doen dit slechts in impliciete termen, hoewel een deel van de responsa in het corpus wel inzicht geven in de vermeende effecten van de Ruach Ra'a.

In het corpus zijn verder verschillende verknoppingen met andere onderwerpen aan te wijzen, die eveneens raken aan de spanning tussen het mo-

3 Voor de beschermende anti-demonische werking van dit gebed, zie bBerachot 5a.

4 Zie o.a. Sjoelchan Aroech OH: 83, 84, 85, 87.

5 Over de ritualisering van tijd en ruimte, zie *Ritueel bestek*, (M. Barnard e.a., 2001), p. 63–92.

1. *Het drinken van opengelaten vloeistoffen (giloei), het drinken en eten in paren (zoegot)* zoals dat in hoofdstuk 2 en 3 werd behandeld. Het drinken van opengelaten vloeistoffen komt voor in de *Sjoelchan Aroech* (JD 116), samen met het verbod om gekookte waren en dranken die onder het bed lagen te consumeren vanwege de Ruach Ra'a. Deze vermaningen zijn onderdeel van 'dingen die verboden zijn vanwege het gevaar'.

Zie ook 2.4, 3.1.7, 6.2.3.1, en 6.3.4.2.

2. *Magische praktijken.* De meest in het oog lopende doorwerkingen in het corpus zijn: het dragen en schrijven van amuletten, de gelijkstelling van de Ruach Ra'a met demonen, en verwijzingen naar tovenarij.

Zie ook 4.4.2, 5.4.2, 6.2.1.

3. *Sjabbatwetten, de omgang met zieken.* De verbinding tussen de Sjabbatwetten en de Ruach Ra'a in het corpus werden belicht, voornamelijk via de Talmoedpassage bSjabbat 29b over het uitmaken van een kaars op Sjabbat voor iemand die getormenteerd wordt door de Ruach Ra'a. Dit opent de discussie naar de vraag wat de definitie van een zieke is waarvoor men de Sjabbat mag overtreden – de Ruach Ra'a bezit immers ook een psychische dimensie – en welke remedie een werkzame is die op Sjabbat uitgevoerd mag worden. Dit raakt aan de spanning tussen moderne definities van ziekte en werkzame geneesmiddelen, en die in de rabbijnse bronnen – zoals in het geval van het doden van een luis op de Sjabbat.

Zie 1.4.5, 2.4.4, 2.6.1, 2.6.2, 3.1.9, 4.4.2, en 6.3.4.1.

4. *Toerekeningsvatbaarheid:* In verschillende atypische responsa over zelfmoord, erfrecht en scheidingsrecht, en in één geval van psychisch-somatisch lijden veroorzaakt door tovenarij speelt het begrip toerekeningsvatbaarheid een rol. De Ruach Ra'a dient in deze gevallen niet als een diagnostisch instrument om de toerekeningsvatbaarheid vanuit halachisch oogpunt vast te stellen.

Zie 4.4.1 en 7.2.4.3.

Strategieën voor het oplossen

Verzachten van incompatibiliteit tussen het rabbijnse discours over de Ruach Ra'a en het moderne kennisparadigma

Hoewel het corpus geen aanwijzingen biedt voor expliciet ervaren incompatibiliteit tussen het rabbijnse discours over de Ruach Ra'a en het moder-

ne kennisparadigma, geven de teksten van het corpus wel genoeg aanleiding om een impliciet ervaren incompatibiliteit aan te nemen. In het corpus zijn een aantal strategieën aan te wijzen voor het verzachten van deze impliciet ervaren incompatibiliteit:

1. Het gebrek aan exacte definitie: het zwijgen over de exacte aard van de Ruach Ra'a kan zelf een strategie zijn om deze spanning te verzachten, doordat men beseft dat harde uitspraken over de fysieke wereld in de moderne tijd spanning kunnen opleveren. Het ontbreken van een definitie maakt van de voorschriften rond de Ruach Ra'a een normatief-juridisch en ritualistisch onderwerp: wat is wel, en wat is niet toegestaan; wanneer heeft men wel aan zijn plicht voldaan, en wanneer niet?
2. Spiritualisering van het discours: deze is in het corpus waarneembaar zowel met betrekking tot de situaties die Ruach Ra'a genereren, als tot de te nemen maatregelen om haar invloed teniet te doen. Behalve verklaard vanuit de invloed van de kabbala op het halachisch discours, kan deze spiritualisering ook een strategie vormen om de spanning tussen fysieke gevolgen en het moderne hygiëne-paradigma waarin de Ruach Ra'a overbodig is geworden, te verzachten. De nadruk op het 3x wassen van de handen of het 3x afspoelen van etenswaren die met de Ruach Ra'a in aanraking zijn gekomen, laten enerzijds magisch-mystieke tendensen zien, maar benadrukken anderzijds dat het bij de wassing niet gaat om het wegspoelen van fysiek vuil. De meer religieuze remedies die in het corpus gegeven worden – gebeden opzeggen, Tora-studie, en de uitvoering van een religieus gebod – als (tijdelijke) bescherming tegen de Ruach Ra'a, passen in een discours die de oorspronkelijke magisch-demonische tendensen van de Ruach Ra'a probeert af te zwakken en tracht te incorporeren in een religieus model. Tegelijkertijd maakt men duidelijk dat het niet om hygiëne voorschriften en fysieke effecten gaat. Deze worden immers door het moderne wetenschappelijke kennismodel ontkracht.
3. De doctrine van 'de veranderde natuur': het gebruik van deze doctrine is een strategie om ervaren incompatibiliteit tussen het rabbijnse discours en latere inzichten te verzachten. De invloed in het corpus van de doctrine van 'de veranderde natuur' was bescheidener dan men zou verwachten in vergelijking met eerdere rabbijnse literatuur (hoofdstuk 6), maar kan niettemin toch wijzen op ervaren incompatibiliteit tussen het rabbijnse discours over de Ruach Ra'a en het moderne kennisparadigma, dat door deze doctrine opgelost wordt.
4. Een mild anti-wetenschappelijk discours: het terughoudend gebruik van de doctrine van 'de veranderde natuur' in het corpus, is op te vatten als een mild anti-wetenschappelijk discours dat vraagtekens zet bij het moderne kennisparadigma. Het doet dit door te stellen dat er mogelijk wel geen incompatibiliteit bestaat omdat het moderne pa-

radigma ook maar tijdelijke geldigheid bezit, of onvolledig is. Tal van ziekten kunnen nog niet genezen worden, en het paradigma kan nog steeds niet voor alle gevallen een verklaring geven – zoals ongelukken, onnatuurlijke sterfgevallen, en nieuwe ziekten die zich snel lijken te verspreiden.⁶ Deze strategie toont de relevantie van meta-halachische overwegingen (hoofdstuk 6): het gebruik van de doctrine van de ‘veranderde natuur’ kan in de orthodoxie als manier beschouwd worden om de halacha te hervormen, hetgeen men ten alle prijs wil verhinderen. Het verwerpen van het algemene gebruik van de doctrine van de ‘veranderde natuur’ in het corpus, vermindert de ervaren incompatibiliteit door het moderne kennisparadigma ter discussie te stellen, zonder het oudere rabbijnse paradigma te verlaten.

5. Een synthese tussen het rabbijnse discours over de Ruach Ra'a en het moderne kennisparadigma: het 'oude' paradigma is te verklaren met behulp van het moderne kennisparadigma omdat het moderne en het 'oude' paradigma niet strijdig zijn. De *Chemdat Tzvi* tracht als enige een synthese te maken tussen het moderne kennisparadigma en het rabbijnse discours over de Ruach Ra'a, door middels het bestaan van bacteriën, virussen, bacillen, schimmels, en hypnose aan te tonen dat het Talmoedische paradigma nog steeds geldig is en zelfs overeenkomt met het moderne paradigma. Of in ieder geval hier niet mee in strijd is.
6. Het herbevestigen van het Talmoedische paradigma: de tendens in het corpus om eerdere relativiserende benaderingen slechts deels te volgen, en in plaats daarvan de bepalingen rond de Ruach Ra'a ook in de moderne tijd nog (vrijwel) onveranderd relevant te verklaren. Dit past in een breder theologisch verstaan van de moderne wereld waarin de *choemra* (verzwaring), de centraliteit van de teksten, en het holistische lezen van teksten, belangrijke onderdelen zijn – zoals door Ch. Soloveitchik en anderen uiteengezet. Hierin wordt het Talmoedische paradigma geherwaardeerd en boven het moderne kennisparadigma geplaatst. Moderne sanitaire voorzieningen, vliegtuigen, ijskasten, moderne transportmiddelen, en de voedselindustrie, vormen geen reden om het Talmoedische en Middeleeuwse paradigma te herzien of te heroverwegen. Terwijl de rabbijnse literatuur in sommige gevallen juist terughoudend is met het uitbreiden van een oude rabbijnse verordening (תקנה of גזירה) naar nieuwe gevallen die niet in de oorspronkelijke verordening besloten lagen, of met het afkondigen van nieuwe verordeningen.⁷ Het afwijzen van

6 *Misjne Halachot*, V. 16, nr. 16; *Divré Jatsiv*, JD, nr. 31, subpar. 4

7 Zie bijv. *Tesjoewot Wehanhagot*, V. 5, nr. 94 t.a.v. (vitamine)pillen op Sjabbat, dat de bepaling vanwege 'het stampen van medicinale planten' hierop niet van toepassing is; *Iggrot Mosje*, V. 3, nr. 63 inzake aardappels en pinda's en het kitniyot-verbod op Pesach, waarin hij stelt dat alleen de soorten die tijdens de verordening bekend waren onder het verbod vallen, maar niet nieuwe soorten.

deze beschreven benaderingen om de voorschriften rond de Ruach Ra'a te nuanceren, is mogelijk een keuze die ingegeven wordt door een meta-halachische overweging van conservatieve aard, waarin de moderne wereld juist in het oudere paradigma wordt geïntegreerd en mogelijke incompatibiliteit geneutraliseerd wordt.

7. Het inperken van de magisch-mystieke dimensies van het corpus: in het corpus is een tendens waarneembaar om de magisch-mystieke invloeden in te perken. De meeste responsa in het corpus lijken een bemiddelende rol te spelen tussen de meer mystieke teksten over de Ruach Ra'a en de exoterische halachische teksten. Van de 158 responsa die ingaan op de drie thema's eten & drinken, ruimte, en het menselijke lichaam, bestaat het grootste gedeelte (65 responsa) uit responsa geschreven vanuit de tekst-gerichte benadering. Deze trachten enerzijds de mystieke teksten te incorporeren, zonder echter tot dezelfde strengere conclusies te komen die de object-gerichte benadering zou opleveren (hoewel soms juist het meer magisch-mystieke paradigma van de object-gerichte benadering tot een lichter oordeel kan leiden). Aan de andere kant leidt de holistische lezing van teksten tot de blijvende aanwezigheid van magisch-mystieke elementen. Juist omdat geen duidelijke keuze wordt gemaakt tussen de verschillende standpunten en benaderingen, blijven pre-moderne elementen een rol op de achtergrond spelen en hun invloed uitoefenen (a-priori/a posteriori). Dit verklaart deels de magische dimensies in enkele teksten uit het corpus met verwijzingen naar tovenarij, demonen, en amuletten.

Van tekst naar werkelijkheid?

De verhouding tussen het discours in het corpus en de manier waarop men de werkelijkheid ervaart, is niet eenduidig te bepalen – ondanks het feit dat het genre van het responsa vaak naar reële situaties verwijst. Deels is het corpus de neerslag van een (scholastieke) discussie binnen een tekstueel kader dat niet rechtstreeks overeenkomt met de manier waarop men de werkelijkheid ervaart. De drie verschillende benaderingen van het corpus verhouden zich mogelijk verschillend tot die ervaren werkelijkheid. De object-gerichte benadering ziet de Ruach Ra'a mogelijk nog het meest als een gegeven uit de werkelijkheid – men ziet de Ruach Ra'a immers als object, als iets tastbaars met merkbare effecten (geestelijk of fysieke) – dat langs haast mechanische processen invloed op de mens en diens omgeving uitoefent, waarop het subject relatief weinig controle heeft. Een object-gerichte benadering gaat vaak – maar niet altijd – samen met beïnvloeding vanuit kabbalistische teksten, door het essentialistische discours dat zij meestal hanteren.

In de subject-gerichte benadering is vaak meer plaats ingeruimd voor de manier waarop het subject een bepaalde situatie definieert en waardeert.

Dit biedt een wijder spectrum aan mogelijkheden tot handelen dat ingegeven wordt door menselijke logica, conventies, gebruiken, of de traditie die handvatten aanreikt tot het omgaan met de Ruach Ra'a in de dagelijkse context. Hiermee is de wisselwerking tot een ervaren werkelijkheid aanwezig en reëel. Zowel de object- als de subject-gerichte benadering kennen een geestelijke dimensie toe aan de ervaren werkelijkheid, die concreet in het corpus te vinden is in de aanwezigheid van magisch-mystieke concepten en praktijken.

De benadering waarin de correlatie het laagst is tussen de tekst en de ervaren werkelijkheid is de tekst-gerichte benadering, die een bepaalde situatie voornamelijk definieert aan de hand van deels gecanoniseerde teksten en tradities, waarbij de mogelijkheden om met een bepaalde situatie om te gaan aan die teksten worden ontleend. Of de Ruach Ra'a een realiteit is, is in deze benadering niet echt relevant. In extreme vorm kan deze benadering uitlopen op een opsluiten van het subject in de tekst, doordat diens werkelijkheid aan de tekst gelijkgesteld wordt. Een aanwijzing dat ook deze benadering raakvlakken heeft met de manier waarop de werkelijkheid ervaren wordt, bieden enkele auteurs die vanuit deze benadering schrijven (met name de *Jabia Omer* en de *Tsiet Eliëzer*) en object-gerichte benaderingen in hun beantwoording meenemen (via een a priori/a posteriori-constructie, of door verschil aan te brengen tussen een leek en de vrome).

Sociale werkelijkheid

Hoofdstuk 7 zet het corpus over de Ruach Ra'a in een sociologisch-antropologisch kader, waardoor een verbinding gelegd kan worden met de sociale werkelijkheid. Met name de *group-and-grid* theorie van Mary Douglas was hier bruikbaar als model voor hoe reinheidswetten gebruikt worden in de enclave cultuur, waartoe het (ultra-) orthodoxe Jodendom, waaruit de responsa stammen, behoort. Het discours in het corpus over de Ruach Ra'a bevestigt de ervaren broosheid van het sociale lichaam (in de enclave culture bestaat tevens de perceptie dat het fysieke lichaam zélf zwak is)⁸, dat bedreigd wordt door buitenstaanders en 'afvalligen' van binnen. De Ruach Ra'a bevestigt de grenzen en de identiteit tegenover buitenstaanders (group) – niet-Joden – en creëert ook een stratificatie binnen de groep zélf (grid) in de categorieën van gender en leeftijd (kind/volwassen, vrouw/man). Wel zijn de grenzen niet per definitie statisch, maar kunnen ze dynamisch worden door verandering in ideologie. Dat lijkt echter in het corpus echter nauwelijks te gebeuren. Daarnaast maakt het corpus een interne onderverdeling tussen gelovigen en zondaars, die in bepaalde opzichten 'als het ware' tot de buitenwereld worden gerekend. De enclave-culture is een 'voluntary com-

8 Zie o.a. C. Bell, *Ritual Perspectives*, p. 45; zie in het diagram van strong group/weak grid onder 'body'.

munity' en daarmee kwetsbaar door uittreders, hetgeen zelf een modern verschijnsel vormt.

De voorspelling van Douglas over de afbakening van ruimte in de 'enclave culture' is ook op het corpus over de Ruach Ra'a van toepassing. De meeste voorschriften rond de Ruach Ra'a zijn inderdaad te vinden rond de keuken (etensbereiding), het toilet/badruimte, en de slaapkamer (opstaan na het slapen en de seksuele gemeenschap). Het waargenomen onderscheid in het corpus tussen private en openbare ruimte sluit hierbij aan, en toont een moderne vorm van religiositeit die zich vooral in de huiselijke sfeer concentreert waar vooral naar zuiverheid en heiligheid wordt gestreefd. Dit verklaart tevens het intense controle-aspect van het discours dat met name ten aanzien van de beheersbare huiselijke sfeer, en in mindere mate ten aanzien van de publieke ruimte, wordt gehanteerd. Het religieuze discours neemt de moderne tweedeling tussen privaat en publiek dus deels over.

Wat betreft gender laat het corpus een tweeledig beeld zien: enerzijds zijn er auteurs die de Talmoedische lijn doorzetten, die vooral het mannelijke perspectief benadrukt en de teksten vanuit dit perspectief interpreteert. Anderzijds is er de tendens om de wet uit te breiden naar vrouwen en meisjes. Dit perspectief zet zich door in de visie op de wassing voor jonge kinderen – volgens sommigen vooral relevant voor jongetjes, anderen zien een gelijke plicht voor jongens én meisjes. Ook de plaats van de volwassen vrouw was tweeledig: enerzijds worden vrouwen in verband met de Ruach Ra'a grotendeels aangetroffen in de traditionele setting van verzorgster van kinderen, en als verantwoordelijke voor de voedselbereiding. Anderzijds wordt wel benadrukt dat zij óók haar handen moet wassen in de ochtend na het ontwaken – iets wat niet uit de Talmoedische teksten of de *Sjoelchan Aroech* bleek, die juist een overwegend mannelijk perspectief laten zien. Dit correleert met de plaats van de vrouw in het hedendaagse orthodoxe Jodendom, waarin zij enerzijds meer betrokken wordt in het religieuze leven dan in de oude traditionele wereld, maar geen volledig gelijke is van de man.

Autoriteit, controle, en religieus gezag

In de enclave is de autoriteit relatief zwak en diffuus. Autoriteit wordt vooral aan teksten gedelegeerd, en dit is de manier waarop de rabbijnen door het discours zelf invloed uitoefenen – hoewel deze tot stand komt door medewerking en instemming van het individu; men is immers door keuze lid van de enclave. In een 'enclave culture' is autoriteit van nature zwak, vandaar het controlerende discours, en de vermanende toon – échte (fysieke) machtsmiddelen ontbreken. Dit past in de moderne tijd waarin autoriteit zwak is en niet vanzelfsprekend. Anderzijds zijn de hoge controle-intensiteit en de strikte afbakening van de sociale grenzen deels in strijd met de moderniteit. Deze vorm van controle en autoriteit is echter mede het gevolg van instemming door het individu zelf, en daarmee weer modern.

De rabbijn zelf speelt geen directe rol in de rituelen rond de Ruach Ra'a. De rabbijnse autoriteit is op een ander niveau aanwezig: in de mate waarin hij als halachisch expert geraadpleegd wordt in vragen over de Ruach Ra'a, en de invloed van deze tot teksten verwerkte antwoorden op reële en hypothetische vragen op het individu in de gemeenschap. Het beeld dat uit het corpus naar voren komt, is mogelijkwerwijs een reële afspiegeling van rabbijns gezag in de moderne tijd: enerzijds zwak omdat het échte machtsmiddelen mist, anderzijds wordt een sterk appèl op de gelovige gedaan om zich aan deze autoriteit te conformeren – hij is immers uit eigen keuze 'lid'. Daarnaast hebben de thema's van heiligheid en reinheid in het discours van het corpus tot doel om de mensen in de enclave te overtuigen van hun morele superioriteit ten opzichte van de buitenwereld, en vooral niet de enclave te verlaten.

English summary

The concept 'Ruakh Ra'ah' in the Rabbinic responsa literature from after 1945: a case study in the relation between knowledge on the physical world and traditional knowledge

Human physical action is, in the broadest sense, a central tool when meeting the world. The regulation of human activity is a central theme in the Halakhah – although Halakhah is not uniformly defined, it possesses a clear act-dimension, including emotions and thoughts. The Halakhah is a dominant factor when establishing the contemporary identity of Jewish Orthodoxy.

Ideally the Rabbinic learning-process takes place during the interaction between teacher and pupil. In the course of time books became important in the learning process, however without the teacher losing his authority.

One of the sources for weighing the halachic process is, since the Middle Ages, the responsa literature. By means of a question-and-answer structure it illustrates – in a particular case – a concrete decision, and thus becomes a source for Halakhah in new situations. Originally it may have been a verbal decision which was written down and then published as a responsum.

Definition of the problem

The concept of 'Ruakh Ra'ah' ('evil spirit') is extremely rare in the *Tanakh*. In the Second Temple period literature it can be found more frequently, and seems to relate to the belief in spirits, taking hold of the human, tormenting him. In the Babylonian Talmud the term is sporadically used to explain physical and psychological anomalies. People could be physically and/or psychologically affected after eating food and contaminated by the 'bad spirit'. It is not exactly clear from the text in the Babylonian Talmud what this Ruakh Ra'ah comprises of.

The Talmud acknowledges the existence of an 'intermediate zone' between the physical world and the spiritual world, with entities such as spirits, demons and souls of the deceased. These entities belong to the physical world and affect it directly, but on the other hand, lack the physical char-

acteristics needed in order to be (considered) an integral part of the physical world.

In medieval and pre-modern texts we find the Ruakh Ra'ah more frequently — partly due to the influence of the Kabbalah, which considers it belonging to the metaphysical world of the 'Other Side' (Sitra Akhra).

'Evil spirit' and 'Unclean Spirit' are sometimes regarded as interchangeable in these later sources. This metaphysical entity exerts influence on the human body by 'resting' on the nails of unwashed hands. In the Halakhic rabbinic literature of the past centuries, the concept of Ruakh Ra'ah is more commonly found in codices like the *Shulkhan Arukh* and its commentaries, but also in the responsa literature prior to the Shoa.

Research question and purpose

In the Talmud and its commentaries, two ritual washings are linked with the 'Ruakh Ra'ah': 1. after getting up in the morning, and 2. with consuming a meal, prior to the *Grace After Meals*. Both rituals are to this day carried out by Orthodox Jews all over the world.

What happens to the term 'Ruakh Ra'ah' in contemporary Orthodox rabbinical responsa?

Can one find the term more frequently, does it disappear or is it reinterpreted? Answering these questions can give insight into the relationship in these texts between the modern (scientific) knowledge paradigm and the traditional rabbinical paradigm.

For this purpose, a corpus of 191 contemporary responsa from the period 1945–2000 is analysed in this study. The authors come mainly from Israel – the main center of Orthodox Judaism – and from the US, the most important Jewish center in the Diaspora. To enhance representation, both Ashkenazi and Sefardic-Oriental authors have been chosen. The research question is: What is the meaning of 'Ruakh Ra'ah' in rabbinic responsa literature after 1945, in its relation to the modern scientific knowledge paradigm? This lead to five sub-questions:

1. What is the frequency with which the Ruakh Ra'ah is found in these post-Shoa responsa?
2. What is its role in the creation of a Halakhic ruling; is it an important element in the discussion or just a side-issue?
3. Is there incompatibility between the rabbinic discourses about the Ruakh Ra'ah and the modern scientific knowledge paradigm, and if so, how is it solved?
4. To what extent is the discourse about the Ruakh Ra'ah in this corpus related to other topics which create tension between the modern knowledge paradigm and the traditional rabbinic paradigm?

5. Is the discourse in the corpus a reflection of the way one experiences the 'real' world, or is it a scholastic discussion in a textual context, which does not correspond directly to the experience of reality?

State of research

Academic studies of modern Orthodox rabbinical responsa in which a large corpus of texts are studied are rare. The research focuses mainly on Halakhah and modern medical science and technology, medical ethics, marriage law, and other legal topics. In the modern Israeli context this is expanded to include topics related to Temple, the Land of Israel, laws of war, social issues, the jurisdiction of rabbinical courts and constitutional matters. The everyday recurring practice is analysed to a lesser extent, and even less so the practice connected with a certain view of man and his physical-spiritual world—the soul, angels, and demons.

Research on the concept of 'Ruakh' itself has been carried out, but mainly in biblical, post-biblical, or Medieval contexts. Research focuses on the 'Ruakh' in combination with other terms like the Tetragrammaton or Elohim, 'Hakodesh', or the term *Ruakh Chagimim* (Spirit of the Wise), in the Rabbinical context.

The research on Jewish Magic concentrated during the past two decades mainly on the Bible, Late Antiquity, the Middle Ages and Early Modern period, and to a much lesser extent, on Halakhic topics in modern times. The Dibbuk-spirit was the last three decades subject of intensive research by M. Goldish, J.H. Chajes, G. Nigal, R. Elijor and J. Bilu. Much of this research is again concentrated on the Middle Ages and the Early Modern period, although J. Bilu in his research of the Dibbuk focusses on similar phenomena in modern Israel society. On the Ruakh Ra'ah no extensive research has been done to date; the only article on the Ruakh Ra'ah, as far as I know, is that of H. Shy, 'Ruah Ra'a' (melancholy) as seen by medieval commentators and lexico-graphers".

Scientific importance and relevance

The relevance of this research is its focus on Halakhah in the contemporary period and the Halakhic process. The assumption that the Halakha by nature is comprised/ is composed of a rational system, is too limited, as this research on the Ruakh Ra'ah – a subject on the crossroads of magic, religion, and (pre-modern)science – will illustrate. This enables us to 'test' the Halakha on its rational assumptions, providing a test case for the way contemporary rabbinic response deals with an archaic subject like the Ruakh Ra'ah and related phenomena. This may reveal possible tensions with the modern knowledge paradigm and with the available strategies to solve or soften the-

se. The idea of the body and soul being directly influenced by metaphysical forces, or the location of these forces on a concrete locus on the body (nails), seems incompatible with a modern world view.

This research offers also insight into the question whether the paradigmata by which this corpus deals with the Ruakh Ra'ah match those in other responsa on modern technology and its applications. The last 60–70 years have seen a high level of technological innovations and their applications, which makes it harder to deny possible conflicts with traditional-religious knowledge paradigmata. Another reason for choosing responsa from this post-Shoa period, is that the Shoa can be seen as a destructive rupture in orthodox Judaism, destroying communities and institutions and paradoxically having brought about new possible beginnings for modern Halakhic innovations.

The research is also relevant to the contemporary debate on the relation of religion to the modern world: the tendencies of fundamentalism, neo-orthodoxy, the renewal of dogmatism in different religions, and the mechanism in which possible discrepancies in conflicting worldviews are solved or integrated.

Methodology

Based on the Bar-Ilan Responsa Project, a corpus of ca 100 digitalized texts on the Ruakh Ra'ah were selected from the period 1945–2000. To this digitalized corpus, texts of other authors were added to enhance representation. This enlarged corpus of 191 texts will be analyzed by the historic-philological method.

Chapter 1 describes the forming of the corpus of 191 texts, the frequency of the term 'Ruakh Ra'ah' in modern responsa, the semantic field and Halakhic context of the Ruakh Ra'ah, a thematic division of the texts (body, food, space), and the role of the Ruakh Ra'ah in the Halakhic process of the texts – is it a primary role or a secondary? Furthermore the genre of the Responsa Literature is described. Definitions and qualities, modern developments like Internet- and SMS-responsa, some form- and content aspects of the corpus of 191 texts, and the influence of the religious-cultural background of the authors, are surveyed.

Chapter 2 explores the meanings of the term 'Ruakh' and 'Ruakh Ra'ah' in the biblical context, the Second Temple Era, and the Babylonian Talmud, in order to discover possible developments and changes/alterations in meaning. Furthermore, the existence of the 'Ruakh Ra'ah' in medieval Talmud commentaries and codices, and the influence of the Zohar on the discourse in the corpus is described.

Chapter 3 describes the important key-texts in the discourse in the corpus: the Babylonian Talmud and its medieval commentaries, the medieval codices (in particular the Shulkhan Arukh of Karo is a dominant point of

reference in the discourse on the Ruakh Ra'ah; that of the Tur and Maimonides to a lesser degree), and the Zohar. Also an example from a 16th century Kabbalistic text of Vital is given on the ritual of the washing of the hands in the morning (after rising), and its impact on 19-20th century texts in the Mishnah Berura (Kagen) and the Kaf Hachajim (Sofer) on this ritual.

Chapter 4 opens with an exposition on the analytical method of Talmudic learning as developed in Eastern Europe (19th–early 20th century), which is the model of study still used in the Yeshiva in the orthodox world to this day. From this analytical method, a tool for reading the texts in the corpus, which distinguishes between three approaches, is developed: an object-, a subject-, and a text-oriented approach. According to the thematic division as discussed in Chapter 1, nine paradigmatic texts are analyzed, through close reading, with a focus on the Halakhic process: what is the point of reference, which arguments are central in the discussion, which of the three approaches is followed, and is the conclusion a true outcome of the Halakhic process? A group of 33 atypical texts (not included in the triple thematic division) are described, in which the Laws of Shabbat, some aspects of magic, and the Ruakh Ra'ah as a physical factor for behavior, are central features.

Chapter 5 describes the theoretical framework of the discourse on the Ruakh Ra'ah in the corpus. It explores the relation in Halakhka between scientific knowledge and sacred revealed knowledge. Is the information in the Talmudic traditions on the Ruakh Ra'ah (pre-modern) science – the Ruakh Ra'ah is described as related to body, food and liquids – or religious, revealed knowledge? The doctrine of the 'changed nature' is one way in which the discrepancy between the Talmudic paradigm and later observations and scientific insights is reconciled in the Halakhic literature. The rest of the chapter deals with the origins and causes of the Ruakh Ra'ah, and its appearances or images. A theory is described which explains all of its origins as well as the effects of the Ruakh Ra'ah – physical and spiritual – in the corpus. Some atypical texts in the corpus give certain magical and religious 'remedies' by which control on the Ruakh Ra'ah is exercised.

Chapter 6 relates to the Halakhic process used in the corpus, the way in which the authors deal with their sources: from medieval sources to pre-modern ones. Further it describes different paradigmata on coping with the Ruakh Ra'ah: which Halakhic solutions are copied from these early sources, which rejected; what is the role of the concept of 'changing nature', or of other strategies, to solve or soften the incompatibility between the rabbinic discourse on the Ruakh Ra'ah and the modern knowledge paradigm? These choices are understood as a chosen theological meta-halakhic standpoint in the confrontation between orthodoxy and the modern world, with its technology and science. Among the factors which influence this theological standpoint, are certain developments in post-Shoa orthodoxy: the centrality of texts in the Halakhic process, reconstructing 'reality' from texts, extensive textual production on daily practice, the influence of Kabbalah, the

choemrah, 'holistic text-reading', and the increasing role of meta-halakha in the halakhic process. Furthermore the influence of the *Mishnah Berura* and the legacy of the Hazon Ish is researched.

In Chapter 7 a sociologic-anthropologic analysis is made on the corpus on the Ruakh Ra'ah. Different approaches to ritual, the place of the ritual of washing the hands because of the Ruakh Ra'ah in the categorization of rituals, and a comparison between the Ruakh Ra'ah and biblical purity rules, are given. These are based on the theories of Mary Douglas on biblical purity (the tension between biblical purity as universal rules and as an instrument for social coercion and control). In particular her group-and-grid theory, which correlates cosmology, social order, and the importance of ritual and purity (rituals), is applied to the corpus on the Ruakh Ra'ah. This focuses on the 'society of the corpus-responsa' as an enclave culture (the high group/low grid position), and the ways in which the discourse confines its inner boundaries (gender and age) and outer boundaries (non-Jews, secular Jews). The language of the corpus is analyzed for the level of control, coercion, and gender-preference, as well as for its attitude towards the child and women, as seen from a perspective of an 'enclave culture' and a voluntary community' in which authority is weak and decentralized. The chapter concludes with an analysis of the concrete authority and place of the rabbi in the discourse on the Ruakh Ra'ah.

Chapter 8 consists of the final conclusions.

Conclusions

The expectation was that modern rabbinic responsa would not pay much attention to such an archaic concept as the Ruakh Ra'ah – a praxis can survive without reference to the original archaic concepts which lie at its foundation, and earlier motivations can be altered over time. The Ruakh Ra'ah however, turns up as a frequent term found in responsa from 1945–2000. It is complicated though to call the usage of certain terms, arguments or practice, 'archaic' or 'modern' per se (the magical and hygienic paradigmata may be intertwined), and magical phenomena can be a part of postmodern society as a 're-enchanting' of the world (D. Houtman et al.). This dissertation shows that further research of topics and practice which are related to the Ruakh Ra'ah, in the context of contemporary orthodoxy is important, with its tendency to a text-oriented conception of Halakha (Ch. Soloveitchik et al.) where human experience has become a side-issue.

Answering the research question has both qualitative and a quantitative aspects: the Ruakh Ra'ah is a relevant term in modern rabbinic responsa (1945–2000), with a frequency which doubles that in the classical rabbinic literature. The cultural background of the author is found not to be significantly relevant in the texts of the corpus. The semantic field of the Ruakh Ra'ah is related to 'demons' and 'Ruach Tumah', and less to the amulet. In

the thematic division of the texts the original Talmudic context was mostly retained: body, food and drinks, space, Shabbat, psychic accountability and suffering, with magical elements being present in some texts. The qualitative part analyses the sub-questions, the Halakhic process, and the theological and socio-anthropological dimensions of the corpus, by placing it in relation to the modern world, and different possible mechanisms to solve or soften perceived discrepancy or incompatibility between modern knowledge paradigm and the rabbinic-traditional one.

Scientific knowledge versus traditional, religious (revealed) knowledge

The modern paradigm sees physical reality (mostly) from a rational perspective of verified observations, formed into a theory and worldview. The religious paradigm acknowledges the physical component of the body and its functions, but sees it as a dual entity with an additional spiritual component and tries to integrate the perceived fragmented experience of reality, into a bigger unity in which God or other entities are central figures. In the discourse in the corpus on the Ruakh Ra'ah body, space and time are central concepts which are ritualized through washing the hands of the Ruakh Ra'ah, and creating an experienced unity.

In Chapter 5 both knowledge paradigmata – (pre-modern) science and revealed, sacred knowledge – were shown to be present in the corpus on the Ruakh Ra'ah. Most responsa in the corpus do not explicitly discuss the exact nature of the effects of the Ruakh Ra'ah, although some of them suggest insight into its supposed effects (spiritual, physical, or a combination). The corpus on the Ruakh Ra'ah has crosslinks to other topics in which a tension may appear between conflicting knowledge paradigmata:

1. The drinking of uncovered liquids (*gilui*), eating and drinking 'in pairs' (*zugot*) as described in Chapter 2 and 3.
2. Magical practice: writing and wearing amulets, the influence of demons, and sorcery.
3. The Laws of the Shabbat: treating a patient on Shabbat (the relation between the Ruakh Ra'ah and the Laws of Shabbat) touches on the possible tension between definitions of sickness and remedies in rabbinic sources and the scientific paradigm.
4. Accountability: some atypical responsa in the corpus deal with suicide, laws of inheritance and divorce, and psycho-somatic suffering caused by assumed sorcery, in which accountability plays a role. From a Halakhic point of view, these appear without the Ruakh Ra'ah functioning as a single diagnostic tool to determine accountability.

362 *Strategies for solving or softening incompatibility between the rabbinic discourse on the Ruakh Ra'ah and the modern knowledge paradigm*

Several strategies are visible in the corpus:

1. The avoidance of exact definitions of the Ruakh Ra'ah. This makes Halakhic ruling on the Ruakh Ra'ah a normative-jurisprudential topic.
2. The importance of spiritual dimensions of the Ruakh Ra'ah. This may solve the tension that the attribution of physical effects to the Ruakh Ra'ah may cause, as the Ruakh Ra'ah no longer fits into the modern hygiene-paradigm. The more religious remedies to control the Ruakh Ra'ah try to weaken the original magical-demonic component of the Ruakh Ra'ah, and incorporate it into a religious, rabbinic model.
3. The doctrine of the 'changing nature'. Compared to earlier rabbinic literature the influence of this Halakhic concept in the corpus is limited (see Ch. 6).
4. A mild anti-scientific discourse: there may be no incompatibility due to the incomplete and temporary character of modern knowledge paradigmata when compared to the eternal dimension of revealed knowledge.
5. A synthesis between the rabbinic discourse on the Ruakh Ra'ah and modern knowledge paradigm – the 'older' paradigm is explained by the newer one and there is no conflict between both paradigmata (Hemdat Tzvi).
6. Reconfirming the Talmudic paradigm: the Laws of the Ruakh Ra'ah are (almost) unchangeable applicable and therefore relevant to modern times. Modern sanitary conditions and inventions like the plane, refrigerator, and the modern food industry do not constitute a reason to re-evaluate the Talmudic and medieval paradigm (a meta-halakhic consideration that incorporates the modern paradigm into the old one)
7. Limiting the magico-mystic dimensions. Most response in the corpus seem to mediate between a more mystical orientation toward the Ruakh Ra'ah (object-oriented), and the exoteric texts on the Ruakh Ra'ah through using the text-oriented approach. These magico-mystical elements do not vanish completely, but remain in the background and exercise limited influence.

From text to reality?

The relation between the discourse in the corpus and the way reality is perceived in real life, is ambiguous, partly it being a reflection of a text-based scholastic discussion which does not relate one-on-one with perceived reality. The three different approaches in the corpus (Ch. 4) relate different-

ly to this reality, with the object-oriented approach matching higher with perceived reality than the subject-oriented approach, and the lowest level of matching between text and reality for the text-oriented approach.

Social reality

The discourse on the Ruakh Ra'ah confirms the experienced weakness of the 'social body' (in the enclave, the culture body is also vulnerable), which is being threatened by outsiders and 'apostates' from within. The Ruakh Ra'ah confirms the boundaries and identity towards outsiders (group) – non-Jews – and creates stratification within (grid) through the categories of gender and age (child /adult, man/woman). These boundaries are, by definition, not static, but can become more dynamic through changes in ideology. The corpus also divides believers from sinners, some of them becoming regarded almost as outsiders.

Douglas' prediction on the demarcation of space in the 'enclave culture' is confirmed in the corpus on the Ruakh Ra'ah, its regulations being mostly applied to the kitchen (food), toilet / bathroom, and the bedroom.

The distinction made in the corpus between private space and public space is in line with modern forms of religiosity which concentrates mainly on the domestic sphere, where efforts are made towards a high level of purity and holiness (intensity of control).

Concerning gender, the corpus shows a two-fold picture: on the one hand is the masculine-perspective dominant in the corpus and the way it understands the key texts. On the other hand a trend towards an all-including Halakhic perceptive is visible: man and woman should confirm to the rules on the Ruakh Ra'ah. This is visible in the rules on washing the hands of young children – some authors explain this as relating to male children only, others to young boys and girls.

Authority, control, and religious power

The weak authority in the enclave becomes visible in the intense levels of control in the discourses on the Ruakh Ra'ah: admonitions, warnings and exhortation are used, since real physical power is lacking. The rabbi plays no direct role in the rituals of the Ruakh Ra'ah, but is present on a different level: as a rabbinic authority and expert on the Ruakh Ra'ah, who answers questions on this matter, which in turn are later reworked in written responsa. Authority is being delegated to texts, with the rabbis influencing the discourse, and through this textual discourse influence is exerted on the individual and the community. However this authority is voluntary and with the consent of the individual ('voluntary community'), which makes it a modern phenomenon.

The discourse on holiness and purity in the corpus play an important

364 role in limiting defection, and ‘persuading’ people to stay inside the enclave. Being inside the enclave means being morally superior to the unclean and unholy world outside.

Primaire literatuur

Primaire bronnen

Alle Hebreeuwse en Aramese teksten zijn afkomstig, tenzij anders aangegeven, uit *The Responsa Project*, Bar-Ilan University, CD-Rom, versie 15 & 19.

Tenach, bijbelvertalingen en commentaren

Tenach.

De Bijbel: vertaling in opdracht van het NBG, 1951.

De Bijbel, Willibrordvertaling, herziene uitgave 1995.

Malbiem, Meïr Leibusch, op Maleachi.

Rahlf's, A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes* (Stuttgart, 1979).

Tweede Tempel–literatuur

Josephus, *War of the Jews*, Book 7, in: W. Whiston (vert.), *The Works of Flavius Josephus*, (Auburn, Buffalo, 1895). Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0148>

Josephus, *The Jewish War*, Book 7, in: (Books I–VII), Loeb Classical Library, II–III (Cambridge, 1961).

Testament van Solomon, in: J. H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, V. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, p. 935–987.

McCown, C. C., *The Testament of Solomon* (Leipzig, 1922).

Misjna (Vilna ed.)

Misjna: Berachot, Teroemot, Sjabbat, Eroevien, Joma, Soeka, Sjekaliem, Megilla, Gittien, Kiddoesjien, Menachot, Bechorot, Ohalot, Jadajim.

Misjna–commentaar van Maimonides.

Misjna–commentaar van Bertinoro.

Blackman, P., *Mishnayoth*, V. 5, *Order Kodashim* (London, 1954).

Talmoed (Vilna/Steinsalz ed.)

Jeruzalemse Talmoed: Joma, Avodah Zarah.

Babylonische Talmoed: Berachot, Sjabbat, Eroevien, Pesachim, Joma, Soeka, Rosj Hasjanna, Ta'aniet, Moëd Katan, Sotah, Kiddoesjien, Baba Bathra, Sanhedrin, Avodah Zarah, Choellien, Bechorot, Meila, Niddah.

Epstein, I. (red.), *The Soncino Talmud* (London, 1948)
Dikdoekei Soferiem, R. Rabinovitch, V. 4, *Rosh Hashanna / Joma* (München 1872).
Dikdoekei Soferiem, R. Rabinovitch, V. 13, *Menachot / Chullien* (München 1886).

Midrasj

Sifré Dewariem.
Pesikta Zutreta (Lekach Tov).
Pesikta deRav Kahana.
Midrasj Tanchuma (Buber).
Zohar

Talmoedcommentaren

Middeleeuwse Talmoed-commentaren (*Rasji, Tosafisten, Rosj, Mordechai, etc*)
Jam sjel Sjlomo, S. Luria, Choellien.
Chiddoesjé HaGraCh al HaSjas, Ch. Soloveitchik (co-auteur: I.Z. Soloveitchik (z.p., z.j.)).

Middeleeuwse Halachische literatuur, codices en commentaren

Sefer Hajasjar, Rabenoe Tam.
Ba'al Halachot Gedolot, R. Moshe uit Coucy.
Misjne Tora, M. ben Maimon
Misjne Tora, J. Kapach editie, V. 12, *Kedoesja I* (Kirjat Ono, 1991).
Kesef Misjne, J. Karo.
Migdal Oz, Sjem Tov ben Abraham ibn Gaon.
Arba'a Turiem, Rabenoe Asjer.
Beth Josef, J. Karo, *Orach Chajim*.
Even haEzel, I.Z. Melzer, V. 8 (Jeruzalem, 1969).

Sjoelchan Aroech, commentaren en aan de SA. gerelateerde werken

Sjoelchan Aroech, J. Karo.
Magen Awraham, A. Gombiner
Be'er Hetev, Judah ben Sjimon Asjkenazi, *Orach Chajim*.
Sja'arei Tesjoeva, Ch.M. Margoliot, *Orach Chajim*.
Birké Joseef, Ch. J.D. Azulai, *Orach Chajim*.
Pri Megadiem, J. Teumim, *Orach Chajim*.
Eshel Awraham, A.D. Wahrman, *Orach Chajim* (Buczacz, 1906).
Taz, D. Halevi, *Even Ha'ezer*.
Sja'ar haZioen, J.M. Kagen.
Sjoelchan Aroech Harav, Sj. Zalman van Liady, *Orach Chajim*, V. 1, (Mahadura Tinjana, New York, 2001).
Atzei Haja'ar, E. E. ben Rahamim (Bagdad, 1911).

Nisjmat Awraham, A. Sofer-Awraham, *Hilchot Refoe'a – Orah Chajim* (Jeruzalem, 1984).

Ben Iesj Chai, J. Chajim (Jeruzalem, 1986).

Kaf Hachajim, J.Ch. Sofer (Jeruzalem, 1965–1969).

Misjna Beroera, J.M. Kagan.

Chazon Ovadja. *Arba Ta'anijot*, O. Josef, (Jeruzalem, 2007).

Responsa

Admat Kodesj, N.Ch.M. Mizrachi, V. 1 (Salonika, 1758).

Afarkesta deAniya, D. Sperber, V. 1, V. 2, V. 3, V. 4, (New York, 2002 [V. 1¹ Satumare, 1940]).

Ateret Paz, P. Zvichi, V. 1, dl. A, OH, V. 1, dl. B, JD (en aanvullende opm.), V. 1, dl. C CHM (1990–1998).

Betsel Hachochma, B. Stern, V. 1, V. 2, V. 3, (Jeruzalem, 1998).

Chazon Iesj, J. Karelits, *Orach Chajim-Mo'ed*, (Bné Berak, 1994).

Chelkat Jakov, M.J. Breisch, V. OH, V. JD, V. EH/CHM (Tel Aviv, 1992).

Chemdat Tzvi, V. 3 (z.p., 1981).

Divré Chachamiem, Sh.I. Halevi, V. OH (Jerusalem, 1972).

Divré Jatsiv, J.J. Halberstam, V. OH, V. JD, V. Likuttim (Netanja, 1996–2001).

Erets Tzvi, A.Z. Frummer (Lublin, 1938).

Har Tzvi, T.P. Frank, V. OH / Tal Haarim, V. JD (1964–1976).

Heichal Jitschak, J.E. Halevi Herzog, V. OH (Jeruzalem, 1972).

Hitoreroet Tesjoeva, S. Sofer van Erloi, V. 1 (Jeruzalem, 1974).

Iggrot Mosje, M. Feinstein, JD, V. 2, JD, V. 3, EH, V. 4 (New York, 1959/Bné Berak, 1981–1985).

Jabia Omer / Jechave Da'at, O. Josef, V. 1, V. 2, V. 3, V. 4, V. 5, V. 7, V. 8 (1956–1995).

Jechave Da'at, idem., V. 3 (Jeruzalem, 1977–1984).

Jafé Lalev, R.N.J., Palachi, V. 2, V. 3 (Izmir, 1876–1880).

Jaskiel Avdi, O. Hadayah, V. 4, V. 5, V. 6, V. 7, V. 8 (Jeruzalem, 1951–1982).

Jitschak Jeranen, J. Barda, V. 1, V. 4, (Bné Berak, 1981, 1991).

Kol Mevasser, M. Rath, V. 1 (Jeruzalem, 1973).

Kovets Iggrot, J. Karelits, V. 2, (Jeruzalem, 1957).

Lev Chajim, Ch. Palachi, V. 1 (Izmir, 1823).

Lewusjé Mordechai, M.L. Winkler, V. OH (3e ed., Budapest, 1938).

Maharam Sjik, M. Shik, V. JD en ChM (New York, 1961, Munkatsh 1841).

Michtavim uMa'amariem meMaran Hagaon Rav Shach, V. 1–2 (Bné Berak, 1988).

Minchat Jitschak, I.J. Weiss, V. 2, V. 3, V. 4, V. 5, V. 6, V. 9, V. 10 (London / Jeruzalem, 1958–1985).

Minchat Sjelomo, S.Z. Auerbach, V. 1 (Jeruzalem, 1986).

Misjne Halachot, M. Klein, V. 3, V. 5, V. 6, V. 11, V. 12, V. 15, V. 16, (New York, 1961–2000).

Olat Jitschak, J. Ratzabi, V. 1, V. 2 (Bné Berak, 1989, 1992).

Pri Ha'aretz, J.M. Mizrachi, V. 3 (Jeruzalem, 1905).
Riwasj, J. bar Sjesjet (Vilna, 1879).
Riawawot Efraïm, E. Greenblat, V. 1, V. 2, V. 3, V. 4, V. 5, V. 6, V. 8, (Memphis, 1975–1998).
Simchat Cohen, R.Ch.Ch. Hacoheh, V. OH (Jerusalem, 1996).
Sjeilat Sjelomo, Sj. (Hacoheh) Aviner, V. 1 OH, V. 2 OH, V. 3 OH (Beth–El, 1983¹, 2006).
Sjem MiSjimon, S. Pollack (Sani, 1932).
Sjevet Halevi, S. Halevi Wosner, V. 3, V. 4, V. 6, V. 8, V. 9 (Bné Berak, 1982–2002).
Sjo'el Wenisjal, Ch.M. Hacoheh, V. 5 (Netivot, 1980).
Tesjoewot HaGeonim ([Harkavi ed.] Berlijn, 1887).
Tesjoewot HaRashba, S. ben Aderet, V. 1, V. 4 (Bné Berak, 1958 en St.Petersburg, 1883).
Tesjoewot Wehanhagot, M. Sternbuch, V. 1, V. 2, V. 3, V.4 (1992–2002).
Tsiets Eliëzer, E. Waldenburg, V. 4, V. 7, V. 8, V. 9, V. 10, V. 12, V. 13, V. 14, V. 16, V. 18, V. 19, V. 22 (Jeruzalem, 1945–1996).
Va–Ya'an Josef, J. Greenwald, V. JD, (Brooklyn, 2004).
Zekan Aharon, A.Walkin, V. 1, nr. 1 (New York, 1958).

Kabbala:

Sja'ar HaGilguliem, Ch. Vital, (Przemyl, 1875).
Pri Ets Chajim, Ch. Vital, V. 1 (A.Brandwein(red.), Tel-Aviv, 1966).
Likutei Amarim Tanya, Sj.Z. van Liady, (bi-lingual edition,N.Y. 1980).
Lessons in Tanya, V. 1, Y. en L. Wineberg (New York, 2002).
Nishmat Chajim, Menashe ben Israëel, (Jeruzalem, 1995).
Sjiwché R. Chajim Vital (Lemberg, 1862?).

Woordenboeken:

Ha'Aroech, Nathan ben Jechiël, (Lemberg 1865).
 F. Brown, E. Robinson, S.R. Driver, W. Gesenius, Ch. A.Briggs, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament* (1906).
 Jastrow, M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, (New York, 1926).
 Kittel, G., Friedrich G., Bromiley, G.W., *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, (Grand Rapids, reprint 2003 van de 1985 ed.).

Secundaire bronnen

- Achitov, J., 'Hearot leSjimoesh beMoesag haHalacha beSiach haOrthodoksi', in: A. Sagi en T. Zohar (red.), *Mechoejevoet Jehoediet Mitchadesjet. Al Olamo weHaguto sjel David Hartman*, V. 2 (Jeruzalem, 2002), p. 553–596.
- Alexander, P.S., 'Incantations and Books of Magic', in: E. Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, V. III/I (G. Vermes, F. Millar, and M. Goodman red., Edinburgh, 1986), p. 342–379.
- Aviner, S., *Gan na'oe! – Pirké Tzeni'oet* (geredigeerde ed., Jeruzalem, 2003).
- Aviner, S., *Chesed ne'oerajig – Tenoe'at Noar weTzeni'oet* (Jeruzalem, 1991).
- Aviner, S., 'Psichiatria weHalacha', <http://www.medethics.org.il/articles/ASSIA/Assia73-74/Assia73-74.07.asp>.
- Bar-Ilan, M., 'Geroesh Sjediem al jedei Rabbanim – Masjehoe al Iesukam sjel Chagmei HaTalmoed biChsjaviem' [Hebreeuws], *Da'at* 34 (1995), p. 17–31.
- Bar-Ilan, M., 'Magic Seals on the Body among Jews in the First Centuries C.E.', *Tarbiz* 57 (1988), p. 37–50 (Hebr.).
- Bar-On, B., *haChazon Ieshj* (Jeruzalem, 2011).
- Baumgarten, A.I., *The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era* (Leiden, 1997).
- Baumgarten, A.I., 'How Do We Know When We Are On To Something?', in: S. Stern (red.), *Sects and Sectarianism in Jewish History* (Leiden, 2011), p. 3–19.
- Baumgarten, A.I., 'Information Processing in Ancient Jewish Groups', in: D.J. Chalcraft (red.), *Sectarianism in Early Judaism: Sociological Advances* (London, 2007), p. 246–255.
- Baumgarten, A.I., 'Finding Oneself in a Sectarian Context: A sectarian's food and it's Implications', in: A. I. Baumgarten, J. Assmann, G.A.G. Stroumsa (red.), *Self, Soul, and Body in Religious Experience* (Leiden, 1998).
- Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York, 1992).
- Bell, C., *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York, 1997).
- Bergman, A. (red.), *The Rosh Yeshivah Remembers* (New York, 1999).
- Berkovits, E., *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha* (New York, 1983).
- Betz, H.D. (red.), *The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells* (2e ed. Chigaco, 1992).
- Bilu, J., 'HaDibboek bajahadoet: Hafra'a nafshiet keMashav Tarboeti', *Mechkerei Jeroesjalajiem beMachsjevet Jisrael* 2, 4 (Jeruzalem, 1983), p. 529–563.
- Bilu, J., 'Aslai, Dibboek, Zar. Niwdalot Tarboetit wehemsjechi'joet Historiet Bemachalot Ichoez beKehillot Jisrael', *Peamim* 85 (2000), p. 131–148.
- Bird, F.B., 'Ritual as Communicative Action', in: J.N. Lightstone en F.B. Bird (red.), *Ritual and Ethnic Identity: A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues* (Waterloo, 1995).
- Blau, Y. (red.), *The conceptual approach to Jewish learning* (New York, 2006).

- Bleich, J.D., Survey of Recent Halakhic Periodical Literature: 'Spontaneous Generation and Halakhic Inerrancy', *Tradition* 44, 4 (winter 2011), p. 55–75.
- Bloom, M., *Jewish Mysticism and Magic – an anthropological perspective* (London–New York, 2007).
- Bohak, G., *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge, 2009).
- Bohak, G., 'Jewish Exorcism Before and After the Destruction of the Second Temple', in: D.R. Schwartz en Z. Weiss (red.), *Was 70 CE A Watershed In Jewish History?* (Leiden, 2011), p. 277–300.
- Chajes, J.H., *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists and early Modern Judaism* (Pennsylvania, 2003).
- Chalamish, M., *haKabbalah biTefilah, beHalacha oeBeminhag* (Ramat–Gan, 2002).
- Chalamish, M., 'Mekubalim Le'umat Poskim', in: Ravitsky, A. en Rosenak, A. (red.), *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (Jeruzalem, 2008), p. 181–210.
- Cohen, M.S., *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* (Tübingen, 1985).
- Cohen, S.J.D., 'Purity, Piety, and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciations of 'Incorrect' Purification Practices', in: R.R. Wasserfall (red.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law* (Hanover, 1999), p. 82–100.
- Collins, J.J., 'The Judaism of the Book of Tobit', in: G.G. Xeravits en J. Zsengellér (red.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology: Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 20–21 May, 2004*, (Leiden, 2005), p. 23–40.
- Dessler, E.E., *Strive for Truth*, V. 2 (vert. A. Carmell, Jeruzalem / New York, 2004).
- Deutsch, N., 'The Forbidden Fork, the Cell Phone Holocaust, and Other Haredi Encounters with Technology', *Contemporary Jewry* (2009), nr. 29, p. 3–19.
- Douglas, M., *Natural Symbols* (London, 1970).
- Douglas, M., *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (ed. 1996, London / New York, 2002).
- Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London, 1966).
- Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo; with a new preface by the author* (London / New York, 2003).
- Douglas, M., *Leviticus as Literature* (Oxford / New York 1999).
- Douglas, M., *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Sheffield, 1993).
- Douglas, M., en Wildavsky, A., *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers* (Berkeley, 1982).
- Douglas, M., 'Taboo', in: P.A. Moro, J.E. Myers, A.C. Lehmann (red.), *Magic, Witchcraft, and Religion An Anthropological Study of the Supernatural* (Moro e.a. ed., 2008), p. 72–76.
- Douglas, M., 'Cultural Bias', in: M. Douglas: *In the Active Voice* (London, 1982),

- p. 183–254.
- Douglas, M., 'Sacred contagion', in: J. F.A. Sawyer (red.), *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (ed. Sheffield, 1996), p. 86–106.
- Douglas, M., 'The Forbidden Animals in Leviticus', JSOT 59 (1993) p. 3–23.
- Douglas, M., 'Deciphering a meal', Daedalus (1972), p. 61–81.
- Douglas, M., 'Atonement in Leviticus', JSQ V. 1, No. 2 (1993/94), p. 113–114.
- Douglas Caulkins, D., 'Grid–group analysis', in: G.T. Svendsen en G.L.H. Svendsen (red.), *Handbook of Social Capital. The Troika of Sociology, Political Science and Economics* (2009, e.a.), p. 57–72.
- Duling, D.C., 'The Testament of Solomon; Retrospect and Prospect', Journal for the Study of the Pseudepigrapha 2 (1988), p. 87–112.
- Duling, D.C., 'The Elazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's *Antiquitates Judaicae* 8:42–49', *Harvard Theological Review*, 78 (1985), p. 1–25.
- Eilberg–Schwartz, H., *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (Bloomington / Indianapolis, 1990).
- Elior, R., *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore* (Jerusalem, 2008).
- Eller, J.D., *Introducing Anthropology of Religion* (New York, 2007).
- Elon, M., *haMishpat haLvri*, Vol. 3, (Jeruzalem, 1973).
- Feldman, D.M., *Marital relations Birth Control and Abortion in Jewish Law* (New York, paperback ed., 1974).
- Fishbane, S., *Deviancy in Early Rabbinic Literature : A Collection of Socio-Anthropological Essays* (Leiden, 2007).
- Fogel, M., 'Shabbeta'oeto sjel Sefer Chemdat Jamim: Hitbonenoet mechudesjet', in: R. Elior (red.), *The Sabbatian Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism, Jerusalem Studies in Jewish Thought*, V. 17 (Jeruzalem, 2001), p. 377–394.
- Fonrobert, C.E., *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Stanford, 2000).
- Fonrobert, C.E., 'Yalta's Ruse: Resistance against Rabbinic Menstrual Authority in Talmudic Literature', in: R.R. Wasserfall (red.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law* (Hanover, 1999), p. 60–81.
- Frazer, J., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (New York, 1922).
- Friedman, J.F., 'Rabbi Ganzfried's two million Kitzurs', *Judaism: a Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, V. 46, nr. 4 (1997), p. 465–471.
- Friedman, M., *HaChevra HaCharediet: Mekorot, Megamot, weTahalichiem* (Jeruzalem, 1991).
- Friedman, M., 'Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra Orthodox Judaism,' in: H.E. Goldberg (red.), *Judaism From Within and Without: Anthropological Perspectives* (Albany, 1987), p. 235–255.
- Friedman, M., 'The Market Model and Religious Radicalism', in: L.J. Silberstein (red.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York, 1993), p. 192–215.

- Friedman, M., 'The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazic Haredi Culture – A Tradition in Crisis,' in: J. Wertheimer (red.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era* (New York, 1993), p. 175–187.
- Friedman, M., 'Halachic Rabbinic Authority in the Modern Open Society', in: J. Wertheimer (red.), *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, V. 2 (New York, 2004), p. 757–770.
- Friedman, M., 'The Changing Role of the Community Rabbinate', *The Jerusalem Quarterly* (1982), p. 79–99.
- Fröhlich, I., 'Tobit against the Background of the Dead Sea Scrolls', in: G. G. Xeravits en J. Zsengellér (red.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology: Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 20–21 May, 2004*, (Leiden, 2005), p. 55–70.
- Garb, J., *The Chosen Will Become Herds: Studies in Twentieth Century Kabbalah* (New Haven, 2009).
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).
- Glick, S., *Kuntres haTeshuvot haChadash*, Vol. 1–4 (Jeruzalem/Ramat-Gan, 2006–2010).
- Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959).
- Goldin, J., 'The Magic of Magic and Superstition', In: E. Schuessler Fiorenza, *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame, 1976), p. 115–147.
- Gruenwald, I., *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Leiden, 2003).
- Guttel, N., *Hishtanoet haTevi'iem beHalacha* (Jeruzalem, 1995).
- Haber, S., (A. Reinhartz red.), 'They Shall Purify Themselves': *Essays on Purity in Early Judaism* (Atlanta, 2008).
- Hakak, Y., *Young Men in Israeli Haredi Yeshiva Education: The Scholars' Enclave in Unrest* (Leiden, 2012).
- Hallpike, C.R., 'Social Hair', in: *On Primitive Society: And Other Forbidden Topics* (Bloomington, 2011).
- Havlin, S.Z., 'hajachas leSje'elat Nusach besifrei Chazal', in: *Beth haVa'ad leaichat kitvei Rabenoe* (Jeruzalem, 2003), p. 13–35.
- Hayes, C.E., *Gentile Impurities and Jewish Identities: Inter marriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (Oxford, 2002).
- Heger, P., 'Another Look at Dualism in the Qumran Writings', in: G.G., Xeravits, (red.) *Dualism in Qumran* (London, 2010), p. 39–101.
- Hempel, C., 'The Treatise on the Two Spirits and the Literary History of the Rule of the Community', in: G.G., Xeravits, (red.), *Dualism in Qumran*, p. 102–120.
- Houtman, D., 'Moderniteit, technologie en individuele vrijheid: Een hertovering van de wereld?', in: J. van Beveren en P. van der Parre (red.), *In werkelijkheid is 't anders: Sociologische opstellen voor Jan Berting* (Amsterdam, 1995), p. 79–97.
- Houtman, D., 'Wetenschap, religie en emotie in een onttoverende wereld', in: *Gevoel voor kennis: Jaarboek Kennissamenleving – Deel 5*

- (Amsterdam, 2009), p. 49–66.
- Houtman, D. en Auper, S., 'Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality', *Journal of Contemporary Religion*, V. 21, nr. 2 (2006), p. 201–222.
- Ir-Shai, R., 'Tefisot migdariot bePiskei Halacha: Sugiot haHapalot kemikreh Mifgan', in: A. Ravitsky en A. Rosenak (red.), *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (Jeruzalem, 2008), p. 417–451.
- Jacobs, L., *Beyond reasonable doubt* (London, 1999).
- Jacobs, L., 'Halakhah' in: M. Berenbaum en F. Skolnik (red.), *Encyclopaedia Judaica*, V. 8., (2e ed. Detroit, 2007).
- Jakobovits, J., *Misjnat HaSar* (S. Jakobovits red., Jeruzalem, 1997).
- Janowitz, N., *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians* (London, 2001).
- Jassen, A. P., *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (Leiden, 2007).
- Jeffers, A., *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Leiden, 1996).
- Kaniewsky, S. J. Ch., *Ta'ama deKra*, (4e ed. Bné Berak, 2008).
- Kaplan, L., 'The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy,' in: J. Wertheimer, (red.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era* (1992), p. 145–173.
- Katz, J., *Divine Law in Human Hands* (1998).
- Kaye, A., 'Eliezer Goldman and the Origins of Meta-Halacha', *Modern Judaism* 34 (3), 2014, p. 309–333.
- Kee, H.C., 'Magic and Messiah', in: J. Neusner, E. S. Frerichs en P. V. McCracken Flesher (red.), *Religion, Science, and Magic: In Concert and In Conflict* (New York / Oxford, 1989), p. 121–141.
- Kislev, M., 'haHoreg Kina beSjabbat, keHoreg Gammal beSjabbat?', *Sjana beSjana* (2002), p. 155–166. <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/shana/hahoreg-4.htm>
- Klawans, J., *Impurity and sin in Ancient Judaism* (Oxford, 2000).
- Klawans, J., *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford, 2006).
- Klawans, J., 'Rethinking Leviticus and Rereading Purity and Danger: A Review Essay', *AJS* 27:1 (2003), p. 89–101.
- Kyle McCarter, P., jr., 'Dualism in Antiquity', in: A. Lange, E.M. Meyers, B.H. Reynolds III, R. Styers (red.), *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Göttingen, 2011), p. 19–35.
- Lamm, N., *Tora uMaddah* (Jeruzalem, 1996).
- Lau, B., *MiMaran ad Maran*, (Tel-Aviv, 2005).
- Lau, B. 'Mekoma sjel haKabbala bepsikato sjel Harav Ovadja Josef', *Daat* 55 (2005), p. 131–152.
- Levy-Strauss, C., *Myth and Meaning* (London, 1978).
- Lewis, T.J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (Atlanta, 1989).
- Maccoby, H., *Ritual and Morality : the ritual purity system and its place in Judaism*

- (Cambridge, 1999).
- Maccoby, H., 'The corpse in the Tent', JSJ 28,2 (1997), p. 195–209.
- Martínez, F.G. en van der Woude, A., *De rollen van de dode zee*, (Kampen, 2007, 2e ed.).
- Martínez, F.G. en Tigchelaar, E.J.C. (red.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, V. 1 1Q1–4Q27 (Leiden, 1998).
- Marx, D., 'The Morning Ritual in the Talmud: The Reconstitution of One's Body and Personal Identity through the Blessings', HUCA 77 (2006).
- Marx, T.C., *Disability in Jewish Law* (London / New York, 2002).
- Myers, E.M., 'From Myth to Apocalyptic: Dualism in the Hebrew Bible', in: A. Lange, E. M. Meyers, B. H. Reynolds III, R. Styers (red.), *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Göttingen, 2011), p. 92–106.
- Mordhorst-Mayer, M., *Medizinethische Entscheidungsfindung im orthodoxen Judentum. Übersetzung und Analyse von Responseen zum Schwangerschaftskonflikt* (Leipzig, 2013).
- Naveh, J., en Shaked, S., *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jeruzalem, 1987).
- Naveh, J., en Shaked, S., *Magic Spells and Formulae* (Jeruzalem, 1993).
- Neckebrouck, V., *Denken over religie – Deel II Van Hugo Winckler tot Clifford Geertz* (Leuven, 2011).
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (Tübingen, 2007).
- Nitzan, B., *Qumran Prayer & Religious Poetry* (Leiden, 1994).
- Noam, V., 'Ritual Impurity in Tannaitic Literature: Two Opposing Perspectives', JAJ 1, 1 (2010), p. 74–86.
- Otttenheijm, H.L.M., *Disputen omwille van de Hemel: rol en betekenis van intentie in de controverses over sjabbat en reinheid tussen de Huizen van Sjammai en Hillel* (Amsterdam, 2004).
- Olyan, S.M. (red.), *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect* (Atlanta, 2012).
- Peni'el, J. M., *Bi'oeré Sjemaitetot* (Bné Berak, 2005).
- Picard, A., *Misjnato sjel Harav Ovadja Josef beIdan sjel Temurot* (Ramat-Gan, 2007).
- Picard, A., 'Psikato sjel haRav Ovadja Josef beHilchot Niddah: bikoret Tarboet', in: A. Ravitsky en A. Rosenak (red.), *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (Jeruzalem, 2008), p. 453–489.
- Picard, A., *Halacha beOlam Chadasj. Siach Rabbani beOlam Moderni* (Jeruzalem, 2012).
- Poorthuis, M.J.H.M., 'boek Identität durch Gebet: 'Gott, die Seele und der Leib : Kernfragen religiöser Anthropologie im Spiegel eines jüdischen Morgengebetes', in: A. Gerhards (red.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion des institutionalisierten Beten in Judentum und Christentum* (Paderborn, 2003), p. 413–428.
- Poorthuis, M.J.H.M., 'Eve's Demonic Offspring. A Jewish Motif in German

- Literature', in: G. P. Luttikhuisen (red.), *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (Leiden, 2003), p. 57–74.
- Popović, M., 'Light and Darkness in the Treatise on the Two Spirits (1QS III 13–IV 26) in 4Q186', in: G.G., Xeravits, (red.), *Dualism in Qumran* (London, 2010), p. 148–165.
- Preuss, J., *Biblical and Talmudic Medicine* (F. Rosner red., New York, 1978).
- Prouser, J., *Noble Soul: The Life And Legend Of The Vilna Ger Tzedek Count Walenty Potocki* (N. Jersey, 2005).
- Rosenak, A., *Hahalacha kemechollet Sjinoei* (Jeruzalem, 2009).
- Rosenak, A., 'Hirhurim al hazika shebein HaFilosofia shel HaHalacha LeFilosofia shel HaChinug', in: A. Ravitsky en A. Rosenak (red.), *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (Jeruzalem, 2008), p. 65–96.
- Rosenak, A., 'Meta-Halacha, Filosofia shel HaHalacha we-Josef Schwab', in: A. Rosenak (red.), *Halacha, Meta-Halacha uFilosofia* (Jeruzalem, 2011), p. 17–34.
- Rosenak, M., 'Jewish Fundamentalism in Israeli Education', in: M. Marty en R. S. Appleby (red.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, (Chigaco, 1993).
- Rosenberg Farber, R., en Waxman, Ch. I., *Jews in America: A Contemporary Reader* (Hanover, 1999).
- Rosenberg, S., *Torah uMaddah beHagut haJehoedi haChadasja* (Jeruzalem, 1988).
- Rosner, F. (red.), J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (New Jersey, 1993).
- Rosner, F., 'Eating Fish and Meat together: is there a Danger?', *Tradition* 35:2 (2001) , p. 36–44.
- Ross, T., Ross, 'Trumat HaFeminism Lediyn HaHilchati: 'Kol beIsha Erwa' kemikre mifgan', in: A. Rosenak (red.), *Halacha, Meta-Halacha uFilosofia* (2011), p. 35–64.
- Roth, J., *The Halakhic Process: A Systemic Analysis* (New York 1986).
- Rubin, N., 'Tiksei Ledah weNisoe'im: Ma'amad haLesja bekriah bikortit', in: A. Ravitsky, en A. Rosenak, (red.), *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (Jeruzalem, 2008), p. 491–519.
- Rubin, N., 'Teoriot Soziologiot-Antropologiot kemisgeret leParshanut Tekstim', in: A. Rosenak (red.), *Halacha, Meta-Halacha uFilosofia*, p. 98–121.
- Safrai, S., 'Halakha', in: S. Safrai en P.J. Tomson (red.), *The Literature of the Sages; First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates* (Assen/Maastricht en Philadelphia, 1987).
- Sagi, A., *The Open Canon: On the Meaning of Halakhic Discourse* (London, 2007).
- Sagi, A., 'Hirhurim al haMichsjalot we'al haEtgariem beFilosofia sjel haHalacha', in: A. Ravitsky, en A. Rosenak (red.), *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (Jeruzalem, 2008), p. 27–41.
- Schechner, R., *Performance Studies: An Introduction* (New York, 2013).
- Schmidt, B.B., 'Canaanite Magic vs. Israelite Religion: Deuteronomy 18 and

- the Taxonomy of Taboo', in: P. Mirecki en M. Meyer (red.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002), p. 243–259.
- Scholem, G., *Kabbalah* (Jeruzalem, 1974).
- Shaked, S., 'Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes', in: S. Shaked, (red.), *Officina Magica – The Working of Magic* (Leiden, 2005).
- Sivan, E., 'The Enclave Culture', in: M. E. Marty, R. S. Appleby (red.), *Fundamentalisms Comprehended* (Chigaco, 1995), p. 11–68.
- Smith, M., *Jesus the Magician* (San Francisco, 1978).
- Solomon, N., *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his circle* (Atlanta, 1993).
- Soloveitchik, Ch., 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition* 28 (1994), p. 64–130.
- Soloveitchik, J.B., *Halakhic Man*, vertaling uit het Hebreeuws L. Kaplan, (2^e ed. Philadelphia, 1991).
- Spickard, J.V., 'A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory', *Sociological Analysis* 50, 2 (1989), p. 151–170.
- Stuckenbruck, L.T. 'The Interiorization of Dualism within the Human Being in Second Temple Judaism. The Treatise of the Two Spirits (1QS III:13–IV:26) in its Tradition-Historical Context', in: A. Lange, E. M. Meyers, B. H. Reynolds III, R. Styers (red.), *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Göttingen, 2011), p. 145–168.
- Styers, R., *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World* (New York, 2004).
- Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chigaco, 1997).
- TaShma, J., *Haniglah Sjebanistar – leCheker sjeki'e haHalacha besefer haZohar* (Tel-Aviv, 2001).
- Teter, M., 'The Legend of Ger Zedek of Wilno as Polemic and Reassurance', *AJS Review* 29, nr. 2 (2005), p. 237–263.
- Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition* (Cleveland, 1961).
- Turner, V., *The Anthropology of Performance* (New York, 1988).
- Twelftree, G. H., *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Tübingen, 1993).
- Westreich, E., 'Refoe'a oeMada'e haTeva bePesikat Batei haDin haRabbani'im', *Misjpatiem* 26 (1996), p. 433–436.
- van Wiele, J., 'Mary Douglas' Purity and Danger revisited', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 23 (2007), p. 177–209.
- Wolfson, E.R., 'The Status of the (Non)Jewish Other in the Apocalyptic Messianism of Menahem Mendel Schneerson', in: B. Huss, M. Pasi, K. Von Stuckrad (red.), *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations* (Leiden, 2010), p. 221–257.
- Woolf, J.R., 'Medieval Models of Purity and Sanctity', in: M.J.H.M. Poorthuis en J. Schwartz (red.), *Purity and Holiness* (Leiden, 2000), p. 263–280.
- Wuthnow, R., *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis* (Berkeley, 1987).

- Wuthnow, R., Hunter, J.D., Bergesen, A.J. (red.), *Cultural Analysis: The work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas* (Boston, 1984).
- Yehuda, Z.A., 'Hazon Ish on Textual Criticism and Halakhah', *Tradition* 18(2), 1980, p. 172–180.
- Zohar, N., 'Pituach Theoria Hilchatit keBasis chiyuni leFilosofia sjel haHalacha', in: A. Ravitsky, en A. Rosenak (red.), *Iyunim Chadashim beFilosofia sjel haHalacha* (Jeruzalem, 2008), p. 43–63.

Colofon

Dit manuscript werd opgemaakt met de letter Swift; voor het Hebreeuws is gebruikt gemaakt van het lettertype Adobe Hebrew. De boekverzorging lag in handen van Oscar Schover | *Ansgar Design* — oscarschover@gmail.com